A. gr. b. 2733 (Plato)
Ribbing

GENETISCHE DARSTELLUNG

DER

PLATONISCHEN IDEENLEHRE

NEBST

BEIGEFÜGTEN UNTERSUCHUNGEN ÜBER DIE ÄCHTHEIT UND DEN ZUSAMMENHANG DER PLATONISCHEN SCHRIFTEN

VON

DR. SIGURD RIBBING,

PROFESSOR DER LOGIK UND METAPHYSIK AN DER KÖNIGL. UNIVERSITÄT ZU UPSALA.

ERSTER THEIL.

LEIPZIG,

VERLAG VON WILHELM ENGELMANN.

1863.

1½ – Gg.

BIBLIOTHECA
REGIA
MONACENSIS.

VORWORT.

Es ist eine löbliche Sitte, welche man besonders von Schriftstellern der früheren Zeit beobachtet findet, dass sie, ehe sie sich in und mit ihrem Werke selbst an den Leser wenden, in einer Vorrede durch ein Lob des Gegenstandes, durch Darstellung der Motive, des Zweckes und der Hoffnungen bei Behandlung desselben, durch Angaben in Betreff der Anordnung u. s. w. ihre Arbeit dem Publicum empfehlen. Was nun die Schrift betrifft, welche hiermit dem Deutschen Publicum überreicht wird, so hält es ihr Verfasser für das Zweckmässigste, Alles was zum Gegenstand derselben gehört in dieselbe selbst zu verweisen. Er will damit keineswegs gesagt haben, dass sie des soeben erwähnten Vortheils, welcher durch eine Vorrede bezweckt wird, nicht bedürfe. Allein er ist überzeugt, dass im Verhältnisse zu den Lesern, auf welche diese Schrift möglicherweise rechnen kann, das Erstreben jenes Vortheils a u f d i e a n g e f ü h r t e W e i s e entweder nicht nöthig oder nicht hinreichend ist, um das dadurch beabsichtigte Resultat zu erlangen. Soll er übrigens in Betreff des Gegenstandes seine Ansicht hier in der Kürze aussprechen, so findet er dafür keine passenderen Worte als die in derselben Absicht von *Zeller* angewendeten. Konnten auch, bemerkt dieser Gelehrte, die Ansichten *Plato's* nicht einmal von

seinen unmittelbaren Nachfolgern rein festgehalten werden, und war es nur eine Selbsttäuschung, wenn spätere Systeme sich für eine treue Wiederholung des Platonischen gehalten haben, so ist doch in der Platonischen Philosophie der Idealismus des Gedankens, dieses innerste Princip aller ächten Speculation, in solcher Energie und Frische der ersten jugendlichen Begeisterung hervorgetreten, dass *Plato* die Ehre geworden ist, für alle Zeiten denen, in welchen jenes Princip lebt, die philosophische Weihe zu ertheilen. Zu dieser Aeusserung in Betreff dessen, was den Gegenstand auch dieser Schrift bildet, fügt der Verf. nur die Bemerkung hinzu, dass, wenn er den Inhalt dieses »Idealismus des Gedankens« so beschaffen gefunden hat, dass derselbe in noch höherem Grade als nach *Zeller's* Auffassung des eigentlichen Kerns desselben für fähig gehalten werden muss »die philosophische Weihe« zu ertheilen, und wenn er, was die Quellen der Einsicht in denselben angeht, auf eine vorher nicht angegebene Norm ihres Gebrauches aufmerksam machen zu können glaubt, dies ihm die Veranlassung gewesen ist, auch seines Theils einen Beitrag zur Beleuchtung der Platonischen Ideenlehre und der Platonischen Schriften zu geben.

Befremdender könnte es erscheinen, dass dies von Seiten des Verfassers in deutscher Sprache geschieht. Vorliegende Schrift ist ihrem wesentlichen Inhalte nach vor drei Jahren in schwedischer Sprache erschienen. Aber sie ist, wie alles Menschliche, »ein für die Gesellschaft geschaffenes Wesen«, welches sich Anderen mitzutheilen und von ihnen Mittheilungen zu erhalten wünscht, und wo sonst wäre bei ihrem Inhalte und ihren Interessen für sie eine »Gesellschaft« zu finden, wenn nicht in Deutschland? Dies möge ihr zur Entschuldigung gereichen,

wenn sie sich an dem fremden Orte anzusiedeln wünscht, sollte sie auch nicht ohne fremde Färbung das Gesuch um Genehmigung dazu darstellen können.

Noch dürfte mit einigen kurzen Bemerkungen das zu berühren sein, was die äussere Oekonomie bei der Behandlung des Gegenstandes in dieser Schrift genannt werden kann.

Der Verfasser gesteht, dass er kein Freund von weitläufigen referirenden Darstellungen innerhalb der geschichtlich-philosophischen Literatur ist; lieber, als sich solcher zu bedienen, möge man, wie es ihm scheint, wenn man mehr als kurze Uebersichten wünscht, an die Quellen selbst gehen. Demgemäss, was schon der Titel der Schrift selbst an die Hand giebt, macht diese auch nicht darauf Anspruch, im Verhältnisse zur Platonischen Philosophie die Bedeutung einer solchen Darstellung zu haben. Was dagegen da, wo diese Quellen so fliessen, wie in der Platonischen Philosophie, mit ihnen selbst nicht gegeben ist, was m. a. W. sich in den Platonischen Schriften nicht ausgesprochen findet, dies ist das innere Einheitsband oder der ununterbrochene und organische Zusammenhang, welcher ihnen allen zu Grunde liegen dürfte und welcher den in ihnen allen gegebenen Darstellungen die Bedeutung sichert, Darstellungen der Platonischen Weltansicht zu sein. Der formelle Ausdruck des Verhältnisses, welches jene Schriften zu dieser Weltanschauung und ihrem Grundgedanken factisch einnehmen, möchte am richtigsten dadurch angegeben sein, dass es von jeder wirklich Platonischen Schrift in irgend einem Grade und von irgend einer Seite, am entschiedensten aber von den mehr ausgearbeiteten und den auf die äussersten Principien der Platonischen Weltansicht zurückgehenden unter diesen Schriften gilt, dass eine jede derselben eine Darstellung ausmacht, welche diese

ganze Ansicht von einer gewissen Seite berührt oder wiedergiebt. Dies vorausgesetzt scheint es, als wäre es die leichteste oder sogar einzige Weise, eine Uebersicht des Ganzen des Platonismus und eine richtige Einsicht in die Beziehung der so beschaffenen Theile zum Ganzen zu erlangen, wenn eine nähere Rechenschaft über die Art der genetischen Entwickelung des Ganzen in und mit den besonderen Theilen gegeben wird, eine Rechenschaft, die hier und da, wo in einer Platonischen Schrift oder in einem Platonischen Ausspruche die Ader selbst — um das soeben gebrauchte Gleichniss noch einen Augenblick beizubehalten — an den Tag tritt, zur Commentirung derselben übergeht.

Bei der unerhört reichen Literatur, welche über die Platonische Philosophie und die Platonischen Schriften vorhanden ist, erwächst dem, der diese Gegenstände behandelt, eine gewisse Verlegenheit. Dass er dabei selbst diese Literatur nicht übersehen kann, ist natürlich. Aber er darf auch, wie es scheint, die Producte derselben seinen Lesern gegenüber nicht unerwähnt lassen. Sollte er nun andrerseits Alles in seine Darstellung mit aufnehmen, was von Anderen über den Gegenstand gesagt worden ist, so ist es bei einem solchen Verfahren nur die geringere Unannehmlichkeit, dass er zu einer allzu grossen und ermüdenden Weitläufigkeit, oft zu einer Wiederholung wenigstens derselben leitenden Grundgedanken gezwungen wird. Als etwas noch Bedenklicheres bei demselben Verfahren zeigt es sich, dass er in Folge der Ungleichartigkeit der hieher gehörigen Schriften, der verschiedenen Gesichtspunkte, aus denen sie ihren Gegenstand behandelt haben, und der verschiedenen Arten, wie sie ausgeführt sind, sich genöthigt sehen würde, die Entwickelung seines eigentlichen Gegenstandes stets auf's Neue zu un-

terbrechen und bei Seite zu schieben, um Alles in Erwägung zu ziehen, was über denselben oder auf Veranlassung desselben gesagt, vermuthet oder behauptet worden ist. Mit einigen Erinnerungen in Betreff der Art und Weise, wie er die entgegengesetzten Extreme in der fraglichen Hinsicht zu vermeiden gesucht hat, schliesst der Verf. diese Bemerkungen über die Anordnung der vorliegenden Schrift und der Ausführung derselben.

Wenn der Leser weder Alle, welche über die Platonische Philosophie und die Platonischen Schriften geschrieben haben, noch Alles, was über beide gesagt worden ist, in dieser Arbeit erwähnt findet, so hat dies weder darin seinen Grund, dass Jene oder dieses übersehen worden, noch darin, dass Alles, womit eine Prüfung hier nicht vorgenommen oder worüber ein Urtheil nicht ausgesprochen ist, somit als nach der Meinung des Verf. von selbst klar oder unwiderleglich betrachtet worden wäre. In Betreff der gelehrten Critiker ist es dem Verf. so vorgekommen, als wäre es der Sache, der Auseinandersetzung und Aufklärung derselben angemessener und förderlicher, wenn er sich bei Anführung und Prüfung jeder bestimmten und besonderen Ansicht in Beziehung auf die Hauptpunkte des betrachteten Gegenstandes an Einen oder Einige der hervorstechendsten und ausführlichsten Repräsentanten der fraglichen Ansicht hielte und auf das von diesen Dargestellte und auf die für dasselbe angegebenen Gründe desto näher einginge, als wenn er Alles, was in einer und derselben Richtung geäussert worden ist, nur herzählte — wobei übrigens die Bemerkung kaum nöthig sein dürfte, dass das hier im Allgemeinen Gesagte auch in Betreff der in den drei letzten Jahren erschienenen Werke oder neuen Auflagen von Werken über die Platonische Philosophie und die

Platonischen Schriften gilt, welche Werke, wie natürlich war, in dieser Deutschen Bearbeitung berücksichtigt worden sind. Was die vielfach verschiedenen Ansichten betrifft, welche über die Platonische Philosophie und die Platonischen Schriften geäussert und dargestellt worden sind, so hat der Verf. in seiner Schrift, deren eigentlicher Gegenstand doch diese Philosophie und diese Schriften selbst sind, auf die genannten Ansichten in demselben Masse nähere und genauere Rücksicht genommen, als sie für den soeben angeführten Gegenstand und seine richtige Auffassung von grösserer und wesentlicherer Bedeutung sind, es sei nun, dass sie das Letzte und Höchste ausdrücken, wozu die Erklärung desselben gelangt ist, oder dass sie eigenthümliche Gesichtspunkte und Betrachtungsweisen enthalten, deren Folgen sich in grösserem Umfange auf das Ganze des nämlichen Gegenstandes erstrecken. Wenn somit z. B. *Schleiermacher's* und *Zeller's* hieher gehörige Ansichten mehr als die Anderer nicht allein citirt, sondern auch bei der Darstellung der Ideenlehre critisirt worden sind, so beruht dies keineswegs darauf, dass sie etwa nach der Meinung des Verf. in höherem Grade als die Ansichten Anderer Veranlassung zu critischen Bemerkungen gäben, sondern es hat ganz im Gegentheil in derjenigen Beschaffenheit und demjenigen Verhältnisse jener Ansichten zu dem Gegenstande, welchen sie betreffen, seinen Grund, nach welchen Analyse, Critik oder sogar versuchte Widerlegung derselben zugleich zu einer critischen Entwickelung der Sache selbst werden. Andere Ansichten oder Aeusserungen sind in der Regel in den Noten insofern angegeben und geprüft worden, als sie, ohne dass sie die soeben genannte Bedeutung für die hier gegebene Darstellung hätten, doch durch ihren Inhalt in einem solchen Verhältnisse zu der Platonischen

Philosophie und den Platonischen Schriften stehen, dass sie Sätze aus diesen mit grösserer oder geringerer Wahrscheinlichkeit für sich anführen können.

Hierdurch ist nun die gegenwärtige Schrift mit einer Menge zum Theil sehr weitläufiger Noten unter dem Texte belastet worden, zu deren Vermehrung auch noch ein anderer Umstand beigetragen hat. Den Gegenstand dieser Arbeit bildet ein Theil oder eine Seite der Platonischen Philosophie. Dieser Theil aber oder diese Seite, die eigentliche Ideelehre, hängt auf das Nächste mit den übrigen Theilen derselben Ansicht zusammen, und gleichwie die Sätze jener oft durch Zusammenstellung mit anderen Aeusserungen und Momenten des Platonismus in helleres Licht treten, ebenso breiten jene, richtig gefasst, manchmal ein solches Licht über sonst weniger deutliche und leichtfassliche unter den letzteren aus. Hierdurch ist nun aus doppeltem Grunde ein Bedürfniss und ein Interesse entstanden, hie und da an solche Platonische Sätze zu erinnern, welche streng genommen zum gegenwärtigen Stoffe nicht gehören, aber dennoch, eben im Zusammenhange mit demselben dargestellt, nicht weniger in Beziehung auf denselben als in Beziehung auf die ganze Weltansicht, von der er ein Theil ist, eine aufklärende Bedeutung haben. Auch dergleichen Citate dürften indessen in Folge ihres soeben bezeichneten Verhältnisses zu dem eigentlichen Gegenstande der Untersuchung am passendsten in den Noten ihre Stelle gefunden haben, wodurch eine noch grössere Anzahl solcher nöthig geworden ist. Der Verf. erkennt an, dass die hierdurch entstehende Art der Darstellung kein gewinnendes äusseres Ansehen hat. Er hat aber geglaubt, dass das Aussehen und die ästhetische Seite der Sache in diesem Falle um der Ordnung und um des wissenschaftlichen Zusam-

menhanges willen, welche dadurch zu erreichen waren, aufgeopfert werden durfte. In Uebereinstimmung hiermit ist daher auch das Verhältniss zwischen dem Texte und den Noten in der Regel ein solches, dass jener ohne diese gelesen werden kann und in solchem Falle die directe und möglichst ununterbrochene Entwickelung des Gegenstandes im beschränktesten und eigentlichsten Sinne giebt; wohingegen die Noten sammt den Belegstellen und Citaten zu dieser Darstellung beleuchtende und erklärende Bemerkungen und Erinnerungen theils an naheliegende Platonische Aussprüche und Parallelstellen der Ideenlehre, theils an Auffassungen derselben oder besonderer Theile derselben, welche von Anderen dargestellt worden, hinzufügen.

Da die gegenwärtige Schrift in einem Bande allzu umfangsreich geworden sein möchte, ist dieselbe, der Ansicht meines hochgeehrten Herrn Verlegers gemäss, in zwei Theile getrennt worden. Die genetische Darstellung der Ideenlehre ist in dem gegenwärtigen abgeschlossen. Der zweite Theil, welcher, sobald der Druck desselben wird vollendet sein, nach dem ersten erscheinen wird, ist bestimmt, Untersuchungen über die Aechtheit und die gegenseitige Ordnung der Platonischen Schriften insofern zu liefern, als es nöthig war, durch solche Untersuchungen den im ersten Theile gemachten Gebrauch von den Platonischen Schriften zu rechtfertigen und die Gültigkeit gewisser Instanzen zu prüfen, die von Seite dieser Schriften aus gegen jenen Gebrauch hervorzutreten scheinen. Der Inhalt dieses Theiles wird mithin von mehr litterär-historischem Gesichtspunkte aus in gewissen Momenten eine Bestätigung der Resultate bilden, die im ersten Theil auf eigentlich wissenschaftlichem Wege gewonnen sind.

Upsala, im September 1861.

INHALTS-UEBERSICHT.

Seite

Einleitung . 1

Geschichtliche Uebersicht der Resultate der vorplatonischen und der mit dem Platonismus gleichzeitigen griechischen Philosophie . . . 6

Die Platonische Ideenlehre . 57

I. Einleitende, durch Darstellung und Entwickelung des Sokratismus gegebene Betrachtungen und Beweise für die Nothwendigkeit der Ideenlehre 88

II. Die Ideen, subjectiv oder psychologisch betrachtet; — sammt den psychologischen Sätzen und Bestimmungen bei Plato, welche damit unmittelbar zusammenhängen 112

III. Die Ideen, objectiv oder logisch betrachtet 179

IV. Die Ideen, metaphysisch betrachtet 221

V. Uebersicht der Ideenlehre 267

Bietet irgend eines der philosophischen Systeme des Alterthums eine wirkliche Weiterentwickelung des Platonismus dar? 346

Einleitung.

Wenn es wahr ist, dass das Verflossene dem forschenden Menschen ein nicht weniger reiches Feld zu Entdeckungen und Erfahrungen darbietet als das Zukünftige, so dürfte schon darin ein hinreichender Erklärungsgrund liegen, dass wir von Neuem einen Gegenstand, wie *Platos* Ideenlehre, untersuchen, wiewohl er bereits so oft untersucht und durchforscht worden ist. Dass in dieser unserer Darstellung vieles vorher Bekannte, manche Reminiscenzen von dem, was Andere vor uns geschrieben und gesagt haben, vorkommen werden, ist in Folge des eben Erwähnten ganz natürlich. Aber gerade darum, weil der Platonismus in so vielen und ungleichartigen Darstellungen behandelt worden, möchten wir es für nicht uninteressant halten, das Beste und Tauglichste derselben in Eins zusammengefasst, oder eine, aus einer kritischen Betrachtung und Zusammenstellung der ungleichen Auffassungen des fraglichen Systems, welche in ungleichen Formen und verschiedenen wissenschaftlichen Werken zu suchen sind, hervorgegangene Darstellung desselben zu besitzen. Dabei ist indessen zu bemerken, dass der Platonismus ohne Zweifel mehr als die meisten andern philosophischen Systeme Anlass giebt zu beständig neuen Forschungen und kritischen Versuchen: nicht bloss durch das Gewicht seines Inhalts, oder durch das Lob, welches die platonischen Ideen zu allen Zeiten genossen und durch die ungleichen Erklärungen und Anwendungen, welche von ihnen gemacht worden sind; sondern zugleich auch durch die Art, auf welche wir die platonische Lehre dargestellt besitzen. Da nämlich die genuine Quelle, woraus wir unsere Einsicht in den Platonismus zu schöpfen haben, wie

bekannt, aus mehreren besonderen, in dialogischer Form abgefassten Schriften besteht, deren innern Zusammenhang ihr Verfasser selbst, gerade in Folge dieser ihrer Form, nicht angeben oder aussprechen konnte, so liegt gerade hierin ein besonderer Reiz zum Versuch durch immer genauere Forschungen und bessere Einsicht in den innern organischen Zusammenhang der platonischen Schriften auch immer vollständiger die genetische Entwickelung des platonischen Systems, sowohl in Hinsicht auf die demselben vorhergehenden, als innerhalb dieses Systems selbst, fassen und begreifen, wie auch ein besonderer Grund zu der Hoffnung mit einer solchen Einsicht immer tiefer in den Geist des Systems eindringen zu können und durch sie die volle Bedeutung und den wissenschaftlichen Inhalt desselben zu erfassen, sowohl was seine Verdienste als was seine Mängel betrifft. Zu einer solchen genetischen Darstellung der platonischen Ideenlehre ist die vorliegende Abhandlung ein Versuch, eine Darstellungsart derselben, welche, ohne was dafür durch Einleitungen zu den einzelnen Dialogen oder Monographien über mehrere oder wenigere unter ihnen von Philosophen und Philologen gethan sein kann, so viel der Verfasser weiss, eigentlich nur von *Brandis* in seiner Geschichte der griechischen Philosophie zu einem gewissen Grade durchgeführt ist. Mit dieser Form unserer Darstellung können wir übrigens so viel lieber die andere gewöhnliche — und, wenn es sich darum handelt, eine möglichst kurze Uebersicht des Platonismus zu geben, ohne Zweifel die passendste — vereinigen, welche darin besteht, in einem nach den besondern Abtheilungen der Wissenschaft streng geordneten dogmatischen Exposé alle zu einander gehörenden Aeusserungen *Platos*, jede an ihrer Stelle, zusammenzustellen; wir können, sagen wir, mit einer also resumirten Uebersicht so viel leichter die vorhergehenden kritisch-genetischen integriren und complettiren, als wir bei *Plato* selbst eine solche Totalübersicht seiner ganzen Ansicht in dem vollendetsten seiner Dialogen: De Republica, finden.

In Hinsicht der historischen Stellung zu den vorhergehenden Philosophemen und Religionsmeinungen haben sich, kann man sagen, im Allgemeinen zwei entgegengesetzte Ansichten über die Bedeutung des Platonismus geltend gemacht. Die eine gehört denen, welche sich vorzugsweise für *Platos* Bewunderer und

Freunde ausgaben, und welche glaubten, seine Ideen recht hoch zu stellen, wenn sie in ihnen eine Art übervernünftiger, höchstens von einigen wenigen Privilegirten durch intellectuelle oder ästhetische Anschauung fassbarer Ideale erblickten, so wie sie auch *Plato* selbst zu einer Art mystischem Wesen machten, welches nicht, wie andere Menschen, seine Ansicht auf Anlass und im geschichtlichen Zusammenhang seiner Zeit entwickelt, sondern dieselbe aus wer weiss welchen mystischen Inspirationen und Traditionen geschöpft habe. Wir für unsern Theil erklären, dass eben so wenig, wie wir diese Ansicht über die platonischen Ideen theilen, eben so wenig wir, trotz aller Bewunderung und Ehrfurcht vor dem Philosophen selbst, weder sein Werk aus dem geschichtlichen Zusammenhang reissen, in welchem es mit den Arbeiten seiner Vorgänger steht, noch auch behaupten wollen, dass keine wissenschaftlichen Probleme darnach zu lösen übrig seien; und was besonders die Grösse des Urhebers desselben betrifft, scheint es uns ein zweideutiges Lob, dass die Freunde *Platos*, um einen Ausdruck von *Rosenkranz* zu gebrauchen, »ihn dem bewundernden Blick der Menge ohne Postament, wie eine autochtonische Statue zur Schau stellen«. Sollten wir dessenungeachtet in Gefahr gerathen, von dem schwindelnden Enthusiasmus dieser seiner poetischen und unphilosophischen Freunde ergriffen zu werden, so besitzen wir einen guten Anlass denselben zu beruhigen und abzukühlen, wenn wir uns von den eben Genannten nach der entgegengesetzten Seite zu den nicht poetischen, philosophischen und unphilosophischen Betrachtern — und oft genug versteckten Feinden und Detrectatoren — des Platonismus wenden, welche in demselben nicht allein einen Zusammenhang mit und Reminiscenzen aus den vorplatonischen Systemen vermerkt, sondern mit *Aristoteles* an der Spitze, im ganzen platonischen System nichts Anderes und nichts mehr als das zu finden geglaubt haben, kurz gesagt: welche darin nur eine eklektische Zusammenfassung der früheren griechischen Systeme erblicken. — Dass keines von den in *Platos* Zeit vorhandenen philosophischen Systemen sich findet, auf welches nicht in dem seinigen Rücksicht genommen wäre, ist unläugbar, wie auch, dass in diesem mannigfache Sätze vorkommen, welche auch von den vorhergehenden geäussert oder angedeutet worden. Ob jedoch hier-

aus sogleich folgt, dass der Platonismus einzig eine Zusammenfassung von solchen ausmache oder nur in einer gleichen Rücksicht auf sie alle seinen geschichtlichen Anlass besitze, — oder ob nicht möglicher Weise das eben Angeführte aus andern Gründen und auf andere Weise sich erklären lasse und eine nähere Bestimmung erlaube als die, welche nur durch das Aufsuchen von dergleichen Analogien und Parallelen gewonnen wird: dies ist freilich eine andere Frage, — welche wir in dem Folgenden zu beantworten haben werden, hier nur bemerkend, dass, wenn es einerseits nicht unsere Meinung ist, den Platonismus über die Bedeutung und den Rang von Philosophie zu erheben, oder nur dergleichen für eine wirkliche Erhebung zu halten, wir eben so wenig Grund gefunden haben, ihn auf genannte Art unter solchen Rang zu setzen.

Aber sollte auch eben genannte Conclusion von dem Factum, welches wir angeführt, möglicherweise übereilt sein, so macht gleichwohl dieses Factum selbst, oder dass der Platonismus mit der vorhergehenden griechischen Philosophie in einer gewissen und bestimmten Verbindung steht, einen hinlänglichen Grund aus, dass wir, ehe wir zur Darstellung von *Platos* eigener Ansicht übergehen, in möglichster Kürze uns einen Ueberblick der vorhergehenden verschaffen, wodurch wir dann ersehen können, in welchem Verhältniss die erstgenannte Ansicht zu den letzterwähnten steht. Das Bedürfniss einer solchen Uebersicht ist übrigens nicht nur durch die Entscheidung, ob *Plato* Eklektiker war, motivirt, sondern hauptsächlich dadurch, dass, ohne eine solche, jede genauere Einsicht in das platonische System selbst nicht möglich ist. Schon im Allgemeinen ist es klar, dass man nur aus den vorhergehenden philosophischen Systemen und den wissenschaftlichen Bedürfnissen, welche sie noch unbefriedigt liessen, die eigentliche Veranlassung eines nachfolgenden und die Bedeutung eines solchen erkennen kann, oder auf einmal, durch Vergleichung mit dem, was vorher gethan, die Art und den Grad des Fortschrittes desselben zu würdigen vermag, und, da jedes spätere System nach seinem Charakter und seinen Problemen mehr oder weniger von den vorhergehenden bestimmt wird und den Fortschritt ausmacht, welcher nach diesen der nächst nothwendige war, aus der Richtung, welche diese genommen, und den Fragen

und Interessen, mit welchen sie sich hauptsächlich beschäftigten, die möglichen Mängel und Beschränktheiten in der Auffassung und Lösung der Aufgaben bei dem späteren verstehen kann. Noch mehr gelten natürlich diese Bemerkungen in Hinsicht eines Systems wie *Platos*, welches, wie gesagt, nicht minder nach seinem Inhalt alle Resultate der ganzen früheren griechischen Philosophie gewissermassen umfasst, als in seiner Form so dargestellt ist, dass seine eigenen Sätze beständig aus der Hinsicht auf dieselben hervorgehen.

Geschichtliche Uebersicht der Resultate der vorplatonischen und der mit dem Platonismus gleichzeitigen griechischen Philosophie.

Wenn man mit *Plato* selbst sagen kann, dass die erste Veranlassung zur Philosophie die Zufälligkeit, die Relativität und der Widerspruch ist, welche uns bei den unmittelbar gegebenen, das ist, den sinnlichen Dingen begegnen, und welche ein widerspruchloses und apodiktisches Wissen von diesen Dingen [1]) hindern, mit andern Worten, ihr Mangel an einer ursprünglichen und wahren Realität und die Verwunderung darüber, was sie eigentlich seien [2]): so ist auch der einfachste und allgemeinste Ausdruck für ihr Problem der, welchen die Griechen in die Frage: was ist *τὸ πᾶν*, legten [3]), d. h. die Aufgabe ist die, in den gegebenen Dingen und für diese eine Realität zu suchen ausser der sinnlichen, um diese mit jener zu complettiren und zu corrigiren und das Princip der sinnlichen zu finden, und, insofern die Philosophie die universelle Wissenschaft ist und gerade darin ihr erster und formeller Unterschied von allen andern besteht, eine solche Realität für alles Relative, also die Realität *κατ᾽ ἐξοχήν* zu suchen. — Was die speciellere Auffassung dieses Problemes betrifft, und dass mehrere solche, relativ wahre, denkbar sind, so ist dieses gerade dadurch erklärlich, dass der Ausgangspunct der eben genannte ist. Sofern nämlich der Mensch bei all seinem Philosophiren von der sinnlichen Welt ausgeht oder das Absolute auf Ver-

1) Rep. Lib. V, S. 479. C.
2) Theaetet. S. 155. D.
3) S. z. B. *Plato* Sophist. S. 242 D, E.

anlassung des Relativen sucht, so ist es natürlich, dass, nach dem ungleichen Gesichtspunct, von welchem man hierbei in der Betrachtung der relativen Wirklichkeit ausgeht, oder nach der Richtung der Reflexion vorzugsweise nach der einen oder andern Seite ihrer Relativität, auch nicht weniger der Charakter und die Bedeutung des Absoluten, als der Verstand selbst, worin es das Princip des Relativen ausmachen und dieses daraus erklärt werden soll, in irgend einer Hinsicht für die Betrachtung modificirt und ein anderer werden muss.

Was nun die Griechen angeht, so waren sie, wie bekannt, in Betreff der Erklärung der sinnlichen Welt ohne antecedentia die Ersten, welche von der Betrachtung des Gegebenen zu einer eigentlichen d. h. wissenschaftlichen Erklärung desselben übergingen. Es ist daher begreiflich, dass der Entwicklungsgang ihrer Philosophie von seinem rein natürlichen Anfang an mit Grund für typisch gehalten werden kann, so wie dass dieser Anfang und dieser Ausgangspunct derselben eben aus der Natur und aus den Naturdingen, als dem unmittelbar Gegebenen besteht, und, da der Gesichtspunct, aus welchem sie zuerst die Relativität dieser Dinge erfasste und folglich dafür hielt, dass sie einer Erklärung bedürften, der ihres Wechsels und Entstehens war, die Aufgabe der ältesten griechischen Philosophie, gleich wie der meisten popularen Religionssysteme, es wurde, den Ursprung der endlichen Dinge zu finden, eine Frage, welche für die beginnende Reflexion, da für die sinnliche Betrachtung die einzelnen Dinge gleichbedeutend mit Realität und dem Realen im Allgemeinen sind, anfänglich dieselbe wird, als die ein ursprüngliches Ding zu finden, und — da Entstehen die unmittelbare Form der Causalität ist — aus diesem zu erklären, wie alle andere Dinge entstanden. Getreu nach den Worten, sensu strictissimo aufgefasst, wird dieser Standpunct in der Auffassung des philosophischen Problems von den Ionikern repräsentirt, und hat seinen Ausdruck in deren bekannter Frage nach einem στοιχεῖον[4]); sofern wieder die ganze älteste griechische Philosophie denselben Standpunct im Wesentlichen beibehielt, so

4) Vergl. *Aristot.* Metaphys. I, 3, womit das hier Gesagte übereinstimmt.

gelten auch von ihr dieselben allgemeinen Bestimmungen. Dogmatisch kann man diese Philosophie aus zwei Gründen nennen. Theils insofern sie sich unmittelbar auf Sätze über das Absolute und die Erklärung des Relativen aus demselben richtet, ohne zu entscheiden, ob und in welcher Form ein Wissen von jenem möglich ist; theils auch aus dem Grunde, dass sie den Begriff des Absoluten selbst niemals genauer oder allseitig zu bestimmen sucht, oder niemals, wenigstens nicht positiv, die Frage beantwortet: kann das angenommene Princip an und für sich als solches gedacht werden? — sondern überwiegend: kann es als solches mit Hinsicht oder im Bezug auf das Principirte gedacht werden? — womit ihre ganze Argumentation, genau genommen, nur ex hypothesi geschieht. Realistisch wieder ist diese älteste Philosophie, soweit sie in dem Absoluten, und natürlich noch mehr in dem Relativen, nichts mehr oder nichts Anderes fasst oder sieht, als körperliche Dinge: denn ist das Absolute auch von den späteren unter den ältesten Philosophen nicht mit ausdrücklichen Worten als ein solches (als *res physica*) ausgesprochen, so bedarf es, in Folge des natürlichen Ausgangspunctes der menschlichen Erkenntniss und Speculation, in der That nichts mehr, als dass es nicht als etwas Anderes und diesen körperlichen Dingen Entgegengesetztes zum Bewusstsein gebracht und mit klaren Worten ausgesprochen wird, um damit zugleich von selbst auf oben genannte Weise gefasst und bestimmt zu sein [5]).

5) Vergl. *Zeller* Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung 2. Aufl. I. S. 47, 124 ff., 137. ff. Das Einzige bei diesem, in allen seinen Untersuchungen gründlichen und ausgezeichneten Schriftsteller, das wir bei diesem Gegenstande uns zuzueignen Bedenken tragen, ist seine Behauptung, dass die ganze Speculation dieser ersten Periode nicht über »das natürliche Dasein« hinausging, sofern nämlich als dieser Schriftsteller, wie seine Worte und Darstellung zeigen, keinen ausdrücklichen Unterschied zwischen »natürlichem« und »sinnlichem Dasein« macht. Allerdings hat *Zeller* in dieser Hinsicht nicht bloss den Namen für sich; die vorsokratischen Philosophen wurden, wie bekannt, von den Alten selbst *φυσικοί* genannt, gleichwie ihre Untersuchungen *περὶ φύσεως* waren: ausserdem kann auch mit Grund gefragt werden, ob der eben genannte Unterschied oder die nähere Bestimmung des »Natürlichen« eine objective Gültigkeit für sich besitze, m. a. W. ob es etwas Körperliches oder Natürliches gebe ausser dem Sinnlichen? Aber obgleich wir auf diese Frage mit

Sind hiermit Princip und Problem, so wie sie von den ionischen Philosophen und, wie gesagt, mit diesen auch von den übrigen in der ersten Zeit der Wissenschaft aufgefasst wurden, angegeben, so ist die nächste Frage, welche nähere Entwickelung diese Philosophen beiden gegeben haben. Halten wir uns in dieser Hinsicht zum Princip selbst — denn auf der Art dieses zu bestimmen beruht natürlich auch die Art das aus demselben Hergeleitete zu fassen; — so ist klar, dass es als solches zwei wesentliche Seiten in sich fasst: (das Ding, welches) Princip (für das principirte ist) zu sein, und zu sein oder ein Ursprüngliches (oder selbst kein principirtes oder entstandenes Ding) zu sein, und dass, nachdem die eine oder die andere von diesen Seiten vorzugsweise, von verschiedenen Repräsentanten der ionischen Schule, hervorgehoben und entwickelt wurde, innerhalb dieser Schule und unter ihren gegebenen Voraussetzungen zwei relativ entgegengesetzte Richtungen entstehen mussten, welche man, mit Rücksicht auf den Standpunct der Schule in Betreff des Princips und der Entwickelung der näheren Bedeutung desselben im Ganzen, die dynamische und die mechanische nennen kann [6]).

Die allgemeine Aufgabe, welche für beide Richtungen gemeinsam, ist natürlich, das Princip in dem bestimmten Charakter zu erhalten, worin es als solches aufgefasst wurde, oder, in seiner Bedeutung als Princip, frei von der Relativität und der Abhängigkeit wie von den Widersprüchen der übrigen Dinge, welcher Mängel wegen diese gerade ein ursprüngliches Sein voraussetzten und eines Grundes bedurften. Hält man sich nun zu der dyna-

vollem Recht Nein antworten können, und erkennen, dass ein metaphysisches Ding eine Imagination ist, hindert dies doch nicht, dass die Eleaten (und gewiss nicht sie allein in der Geschichte der Philosophie), wenn auch einerseits das Absolute für sie nichts anderes als ein Ding wurde, in ihrer rationellen Auffassung (*κατὰ λόγον*) desselben ihm doch solche, rein metaphysische, Bestimmungen beilegten, sodass man schwerlich, wie es uns scheint, mit *Zeller* behaupten kann, dass sie darin nicht eine von der sinnlichen verschiedene Wesenheit gefasst haben sollten.

6) Um einen Ausdruck *Ritters* zu benutzen (Gesch. der alten Philosophie 2. Aufl., I. S. 203); man kann auch Hylozoismus und, wenigstens in Hinsicht auf das Resultat, Atomismus sagen.

mischen Seite bei diesem Sein, oder, der Voraussetzung gemäss, daran, dass es im Verhältniss zu allen andern das bewegende und producirende Ding ausmacht, so ist es klar, dass die Entwickelung in eben angeführter, dynamischer Hinsicht und Richtung darin bestehen muss, dass der Begriff von seiner Wirksamkeit immer mehr zu einer substantiellen und universellen Bedeutung im Verhältniss zu dem ursprünglichen Dinge selbst erweitert wird, oder mit andern Worten gesagt: in so fern das Princip das absolut Schaffende und Producirende sein soll, und gerade dadurch Princip ist, so kann es erstens diesen Charakter nicht bloss accidentiell, oder wie eine secundäre oder momentane Eigenschaft ohne begreiflichen oder erwiesenen Zusammenhang mit seinem (physisch individuellen) Sein besitzen, womit es bloss zufällig oder momentan Princip wäre; zweitens eben so wenig nur in einer oder einigen Hinsichten bewegen, d. i. Etwas, ein gewisses Werden (oder eine gewisse Production) causiren, weil dies bedeuten würde, dass es in einer andern Beziehung nicht bewegte, d. i. Princip nicht wäre, wie auch zugleich innerhalb desselben einen Widerspruch (von Wirksamkeit und Nicht-Wirksamkeit in verschiedenen Verhältnissen) oder wenigstens Relativität (in seinen Charakter als Princip, d. i. als Bewegendes) einführen würde.

Die Consequenz dieser Richtung ist desshalb die heraklitische Ansicht: dass das Princip nicht länger ein Ding sei, welches bewegt, sondern die Bewegung selbst als solche [7]), — deren Begriff *Heraklit* als Einheit von Entgegengesetztem, vom Sein und Nicht-sein, bestimmt hat [8]); — und, was das Principirte betrifft, — da dieses nach seinem Begriff nicht damit gefasst ist, dass es auch (ein Ding neben dem Princip) ist, sondern nur in so fern, wie es als principirtes eingesehen oder, auf diesem Standpunct, aus dem Absoluten construirt wird —, dass die Dinge, insofern sie sich bewegen oder werden, sind, aber im entgegengesetzten Falle vergehen [9]), d. h. nur die Bewegung

7) *Plato* Theaet. S. 160 D; Cratyl. S. 402 A; *Stob.* Ecl. I. S. 366, u. a. St.

8) *Arist.* Met. I, 4, IV, 3; *Plut.* de Is. et Osirid. p. 370.

9) *Plut.* de *Ei* ap. Delph. S. 392; *Arist.* de mundo c. 5; *Diog. Laert* IX, 8.

selbst und deren Momente sind, oder richtiger gesagt, da dieses schon relatives Stillstehen wäre, dass die Dinge gleich wie ihr Princip, »nicht mehr sind als nicht sind« [10]). — Nichts desto weniger muss es zugegeben werden, dass dieser Sensualismus gerade durch seine Consequenz auf dem Wege ist, über sich selbst hinaus zu gehen, und dass bei *Heraklit* Sätze vorkommen, welche auf einen rationalistischen Standpunct hindeuten. Diese Tendenz zeigt sich sowohl in der Lehre von den nothwendigen und constanten *μέτρα* für die Bewegung, durch welche diese selbst ein *λογικὸν καὶ φρενῆρες* wird [11]), wovon »Feuer« bloss einen symbolischen Ausdruck darstellt; gleich wie auch in dem schon in dieser Ansicht hervortretenden Bewusstsein über den Gegensatz zwischen Sensation und Vernunfteinsicht [12]).

Hiermit war nun freilich das Absolute als Princip und das Relative als principirt aufgezeigt, — nur dass beide doch im selben Augenblick, als reine Widersprüche, dazusein aufgehört haben, und darum auch aus demselben Grunde weder gewusst noch gedacht werden können [13]).

10) *Arist.* Met. III, 7.

11) *Clem. Alexandr.* Strom. V, 14 p. 711; *Plut.* de Is. et Osir. p. 370; *Sext. Empir.* adv. Math. VII, 135.

12) *Sext. Empir.* l. c.; *Diog. Laert.* IX, 1.

13) *Plato* hat, wie bekannt, auf eine beissende Art dieses Resultat des Heraklitismus im Theaetet (S. 179 E—180 C) beschrieben: diese *ἀεὶ ῥέοντες* oder *Heraklits* Jünger sind gleich Rasenden, mit welchen es unmöglich ist zu disputiren. Sie sind eben so beweglich wie ihre Lehre. Bei einer Untersuchung Stand zu halten und gelassen jeden nach seiner Ordnung zu fragen und zu antworten, davon ist ihnen weniger verliehen als nichts; sondern sehr genau beobachten sie dieses, dass ja nichts fest bleibe, weder in der Rede, noch auch in ihren eigenen Seelen u. s. w. — *Steinhart* (*Platos* sämmtl. Werke, übersetzt von *H. Müller* mit Einleitungen von *K. Steinhart*, III S. 7—8) sucht allerdings *Heraklits* eigene Ansicht vor diesen Resultaten und satirischen Bemerkungen zu retten und sie nur seinen »oberflächlichen Anhängern« beizulegen, dadurch, dass er an die *μέτρα* so wie an das Constante erinnert, welches nach *Heraklit* hinter der Bewegung lag, (*Heraklit* ap. *Diog. Laert.* IX, 1); aber gerade diese *μέτρα*, dieses Constante, sind nicht nur von *Heraklit* nicht vindicirt, sondern streiten durchaus gegen das Princip selbst, so dass sie, wenn sie bei ihm vorhanden sind, nur als eine Inconsequenz vorhanden sind; vergl. *Zeller* l. c. I, S. 497—498; *Hegel*, Gesch. der Philosoph. I, S. 346.

Um so viel natürlicher ist es also, wenn andere Anhänger des Ionismus dem Absoluten die Realität zu behalten und wiederzugeben suchten, auf deren Kosten es bei den Vorigen seinen Charakter als Princip erworben hatte. Betrachtet man nun den Entwickelungsgang dieser andern Richtung, so besteht dieser natürlich, und dem gemäss was oben über die für diese ganze Ansicht in Folge des Ausgangspunctes derselben selbst nothwendige Aufgabe bemerkt wurde, darin, durch einen successiven Abstractionsprocess das ursprünglich Reale von allen solchen Bestimmungen zu befreien, welche, mit der einmal gegebenen Voraussetzung von der Beschaffenheit ihres Seins, nicht wesentlich in dasselbe eingingen und folglich, so lange sie beibehalten wurden, dasselbe mit Relativität gleichsam verunreinigend betrachtet werden mussten. Hierher gehören nun zuerst alle sinnlichen Qualitäten, ihrer Natur gemäss als wechselnd und relativ; darnach auch die Bewegungskraft oder das Leben, welches mit dem Begriff von physischer Wirklichkeit als solcher in keinem nothwendigen Zusammenhange steht. Im Anfang, während man eine solche Bewegungskraft noch nothwendig für die Weltproduction hielt, wurde dieselbe bei *Anaxagoras*[14]) und *Empedokles*[15]) neben den Stoff oder die Realität gestellt, womit man indessen nicht minder, in Hinsicht auf das principielle Sein selbst, sich in einen an und für sich ungereimten Dualismus verwickelte, welcher, da die Frage nach der Weltentwickelung entstand, diese, hinsichtlich der ursprünglichen Realität, absolut zufällig machte. Da nämlich dieser Dualismus in der That einen Dualismus zwischen der Wirklichkeit und der (weltproducirenden) Kraft darstellte; was bedeutete dieses anders, als eine ausdrückliche Erklärung, dass die Realität nicht Princip (oder Ursache des Relativen, —

14) Nämlich in dem bekannten Gegensatz zwischen den sogenannten *ὁμοιομερῆ* (sc. *στοιχεῖα*) oder deren Einheit, der *ὁμοιομέρεια*, dem materiellen Substrat und der Einheit alles Reellen (der Theile aller Arten von Dingen), und dem bewegenden *νοῦς*: *Simplicius* Fragm. in phys. Arist. fol. 33, 34; *Diog. Laert.* II, 6; *Sext. Emp.* adv. Math. IX, 6.

15) Auf der einen Seite die vier Elemente, vereint im *σφαῖρος*, auf der andern *φιλία* und *νεῖκος*, vereinend und sondernd; *Sturz* Fragm. Emped. I. v. 26—31, 34—46, 69, 93 ff.; *Arist.* Met. I, 4, und Phys. VIII, 1; *Plato* Soph. S. 242 D.

dessen was erklärt werden sollte), das Princip wieder nicht reell ist, oder m. a. W. dass man wohl eine ursprüngliche Wirklichkeit gefunden, woraus jedoch das Declarandum nicht declarirt werden konnte, und auch eine Caussa creationis, welche aber als anderes als das, der Voraussetzung nach, ursprünglich Reelle und ihm entgegengesetzt, nicht wirklich ist? Ein Vergleich in dieser Hinsicht zwischen den Ansichten *Heraklits* und *Empedokles'* fällt nicht zum Vortheil der letzteren aus [16]): und dieses eben darum, weil in der letztgenannten die Bewegung dem Principe accidentiell zukommt und folglich bei demselben weder constant — sondern accidentiell —, noch eine Vollkommenheit — mit seinem Charakter als Princip übereinstimmend — ist [17]). Daher die natürliche Tendenz bei den Atomisten, diesen Dualismus aufzuheben, das will auf diesem Standpunct sagen, ohne Leben, Vernunft und Wissen die Welt zu vernehmen und zu wissen [18]) als Product und Conglomerationen von zusammenstossenden schweren Atomen im leeren Raume [19]). Hiermit war

16) Wie schon *Plato* l. c. n. praec. in seiner Vergleichung zwischen »den strengeren« »jonischen« und »den weicheren« »sikelischen Musen« andeutet.

17) Dass die Weltbildung in wiederkehrenden Perioden geschehe, ist deutlich die Ansicht des *Empedokles:* s. ll. citt. e *Plat.* et *Aristot.* n. 15, *Sturz* Fragm. V. 599 ff.: auf gleiche Weise scheint es auch die Vorstellung *Anaxagoras'* gewesen zu sein, dass die Weltbildung in der Zeit beginne oder dass die *πάντα*, ehe die von dem *νοῦς* verursachte Scheidung begann, *ὁμοῦ* seien; s. *Zeller* l. c. II. S. 690 et l. l. ib. cc. — Auch ist es bekannt, dass die Weltbildung, nach *Empedokles*, als ein Abfall »von dem seeligen Leben in dem *σφαῖρος*« so wie auch dieses Leben als eine Reinigung, um dahin zurückkehren zu können, betrachtet wurde, und dass die *φιλία* das Gute, der *νεῖκος*, ohne welchen die einzelnen Dinge nicht dagewesen seien, das Böse von ihm genannt wurde: s. Fragm. V. 3 ff., 305 ff. 352 ff. u. a. St.; *Aristot.* Met. I, 4.

18) Daher, obwohl *Demokrit* zwei Arten der Erkenntniss unterschieden hatte: die sinnliche als unvollkommen (als *σκοτίη* — sie zeigt uns nicht die Atome als solche) und die höhere: *γνησίη* (*Sext. Empir* adv. Math. VII, 135 139), so ist die letztere doch vollkommen unerklärlich, da sie nicht, wie die sinnliche, als durch *εἴδωλα* aufkommend gedacht werden kann, noch durch die Atome, als untheilbar, noch durch den leeren Raum, als Nicht-Realität; vgl. *Ritter* l. c. I. S. 620.

19) *Aristot.* l. c.; *Simpl.* in Phys. f. 7 u. 8, 74; *Stob.* Ecl. phys. S. 348, 394, 442. Alle diese Bestimmungen folgen aus der Bedeutung der

nun wieder die äusserste Consequenz dieser Richtung dargelegt, nämlich im reinen und absichtlichen Materialismus —, aber hinwiederum mit einem gleichartigen Ausgang, wie der der vorigen Richtung war, sowohl in Hinsicht auf die Entstehung der relativen Welt, da das bildende Princip hiebei Zufall[20]), das ist das Unerklärliche selbst, ist, sowie was das reelle Princip betrifft, welches wiederum in den Atomen weder Einheit noch Wirklichkeit besitzt[21]).

Atome als des Materiellen, das wohl quantitative Bestimmungen: Schwere, Ausdehnung — woraus der Raum — u. s. w. besitzt, aber keine qualitativen.

20) Der Zufall nämlich von dem Zusammenstossen und der Vereinigung der Atome: *Simpl.* in phys. f. 74, *Stob.* Ecl. phys. S. 442; *Cicero* de nat. Deor. I. 24. Allerdings wird gesagt, *Demokrit* habe erklärt, dass der Begriff des Zufalls nur auf fehlender Einsicht in die Gründe beruhe (*Stob.* Ecl. eth. S. 344), und habe Alles als von der Nothwendigkeit bestimmt angesehen (*Stob.* Ecl. phys. S. 160), aber eine solche blinde und aus den Atomen selbst nicht erklärliche Nothwendigkeit fällt, wie schon *Aristoteles* bemerkt hat, mit dem Zufalle zusammen (Phys. II, 4; de gener. anim. II, 6).

21) Die Atome sind nämlich unendlich an Zahl (*Simpl.* in Phys. f. 7). Was wieder ihre Wirklichkeit betrifft, so möchte das von derselben Gesagte von selbst klar sein, da sie nicht für die Sinne, aber auch nicht für den Verstand existiren — Begriffe sind nicht schwer, u. s. w. — sondern noch immer als physische Dinge vorgestellt werden. — Man hat übrigens den Atomen und der Atomistik allerdings eine weit höhere Bedeutung geben wollen, wie z. B. *Hegel* (l. c. I. S. 367 ff.), der dafür hält, dass die Atome die Kategorie des Fürsichseins ausdrücken und die Atomisten daher ebensowohl auf rationalistischem Standpuncte stehen — oder ebensowohl das wahrhaft Seiende als ein unsinnliches gefasst haben, als die Eleaten. In Uebereinstimmung hiermit äussert sich auch *Zeller*, der die Atomisten vorzüglich damit zu vertheidigen sucht, dass die anderen realistischen Systeme nicht besser wären, dass die Atome in ihrer Gleichartigkeit eine innere Einheit besässen und dass die Möglichkeit der Vernunfteinsicht bei den übrigen vorsokratischen Philosophen nicht erklärlicher war (s. l. c. S. 640 ff.). Diesem Allem (was wir beispielsweise aus den genannten Schriftstellern angeführt, obwohl diese in dieser Richtung gewiss die einzigen nicht sind) entgegen scheint uns doch die Bemerkung übrig zu bleiben, dass wenn in den vorhergehenden Systemen die eben angeführten Puncte nicht erklärt und entwickelt sind, ihre Erklärung für den Atomismus dagegen positiv unmöglich ist und der Natur der Atome direct widerstreitet, so dass, wenn es bei den Eleaten als Folge mangelnder Consequenz und Entwickelung angesehen werden muss, dass das Absolute nicht als ideell gefasst

Einen mit den Ionikern ganz ungleichen Geist und eine verschiedene Tendenz enthält der Pythagoreismus; und, wenn auch der Vergleichungspuncte zwischen dieser Ansicht und der der verschiedenen Repräsentanten der erstgenannten mehr sind, als man beim ersten Anblick für glaublich halten sollte, so ist es jedenfalls unläugbar, dass man in dieser zweiten s. g. Schule innerhalb der vorplatonischen griechischen Philosophie einen wesentlichen Fortschritt über ihre Vorgänger hinaus zu finden hat. Hatte mit dem sensualistischen Standpunct der Ioniker und der daraus folgenden Einschränkung des Begriffes von Realität auf die Bedeutung sinnlicher Dinge oder besonderer *res physicae* die Auffassung des Principes *κατὰ λόγον* nur als eine äusserste Consequenz hervortreten können, wozu diese Philosophen allerdings durch die eigene Natur der Sache oder durch den Versuch einer wissenschaftlichen Erklärung gezwungen wurden, welche aber zugleich die Basis und Voraussetzung ihres Philosophirens umzustürzen drohte, wie sie auch damit den Anfang und das Ende dieses im Widerspruch gegen einander aufzeigte; so ist hingegen diese Auffassung bei den Pythagoreern der positiv wissenschaftliche Ausgangspunct selbst oder das Resultat des analytischen Regressus zu einem philosophischen Princip. Dieser philosophische Standpunct, welchen ihre Ansicht einnimmt, ist der, welchen man den höhern Empirismus oder den Intellectualismus nennen kann: für welchen das wesentlich Reelle aus den constanten und nothwendigen, nur mit dem Verstand fassbaren Formen und Gesetzen der sinnlichen Dinge, nicht mehr aus diesen selbst als solchen besteht. Von den Pythagoreern wurden diese Formen, wie bekannt, in specie als mathematische oder quantitative Bestimmungen und Gesetze der Dinge, das plausibelste und gleichsam handgreiflich gewisse und apodiktische an diesen, gefasst, und aus diesen mathematischen Gesetzen, da sie

wurde, es dagegen nur eine Inconsequenz ist, dass irgend einige rationelle Sätze bei den Atomisten vorkommen. Die Eleaten gingen von einer rationellen Auffassung des Seins und des Wissens aus — dass sie dieselbe nicht vollständig durchführten, ist wahr: die Atomisten begannen umgekehrt mit dem Gegensatze alles Vernünftigen: dass ihre Atome nicht sinnlich sind, ist allerdings unläugbar, nur dass daraus bei weitem noch nicht folgt, dass sie vernünftig sind.

in alle einzelne Dinge eingehen und in ihnen wiedergefunden werden, glaubte man diese letzteren, mit einem quantitativen Ausdruck und solcher Vorstellungsart, als *μιμήσεις* — verschiedene Exemplare von dem Generellen — erklären und herleiten zu können [22].

Die Vortheile, welche mit einer solchen Weise die Welt zu betrachten verbunden sind, erscheinen beim ersten Anblick nicht gering. Was erstlich das Princip betrifft, so ist klar, dass, da eine *κατὰ λόγον* bestimmte Realität als solches anerkannt wurde, man nicht, wie bei den Ionikern, gegen den Begriff und die Art ihres Seins, um es als Princip denken zu können, in Streit zu kommen oder im besten Fall durch eine symbolische Deutung die eine seiner Seiten mit der andern zu conciliiren brauchte. Wenden wir uns zunächst zur Beziehung des Principes auf das Principirte, so scheint es in dieser Hinsicht, und da es als Determinandum sich in dem letztgenannten wiederfindet und eben hierin seinen Begriff und seine Bedeutung besitzt, die Möglichkeit zu dem zu bieten, was man einen »Uebergang« von dem Absoluten zu dem Relativen nennt, d. h. die Einheit eines beweislichen und begreiflichen Zusammenhangs zwischen beiden, — was, wie bekannt, die Crux für alle Metaphysici ist, — zuzugeben, ohne dass, wie bei den Ionikern, entweder das Erstere das Letztere oder auch umgekehrt das Letztere das Erstere absorbirte und vernichtete. Endlich, und was nicht das Unwichtigste ist, war das Princip solcher Art, dass es dem Principirten Ordnung und Harmonie zuführte [23]; — woher *κόσμος*, wie bekannt, bei den Pythagoreern die Benenung des *πᾶν* war [24]), — oder in die sinnliche Welt Vernunft

22) S. *Arist.* Met. I, 5, 6, XIII, 6, 8.

23) Ausdrücke, die bei den Pythagoreern mit dem gleichbedeutend sind, dass alles von Zahl bestimmt ist: *Arist.* l. c.

24) S. *Plato* Gorg. S. 508 A. Dass *πέρας* und *ἄπειρον* die Elemente jeder Zahl bildeten, wird nach den Pythagoreern selbst angeführt: *Arist.* l. c; Philol. Fragm. I. — Eben dieses *ἄπειρον* aber, bemerkt *Plato*, ist das Relative, welches, wie alles Quantitative, unendliche Grade zulässt und daher dem Wesentlichen und der *φρόνησις* entgegengesetzt ist: s. Phileb. S. 27. 28 ff.; vgl. Polit. S. 283 ff.; Rep. VII S. 524 D — 525 C.

und Gedanke hineinsetzte, welche sowohl bei der grenzenlosen ῥοή der Welt, als bei der Masse ewigem Tode, exilirt waren. Welcher Einfluss auf specielle Ansichten und Sätze des Pythagoreismus innerhalb desselben hieraus herfloss, werden wir gleich unten sehen.

Aber trotz dieser in der Tendenz unläugbar gegebenen und apparenten Vortheile zeigt sich gleichwohl bei näherer Untersuchung und bei dem Versuch, für eine rein wissenschaftliche Entwickelung eines philosophischen Systems von denselben Anwendung zu machen, der Gewinn nicht besonders gross. Ueber den dogmatischen Standpunct hinaus, den wir oben als gemeinsam für alle diese ältesten Systeme angegeben, d. h. hinaus über ein nur auf Grund von Beobachtung und abstrahirender Reflexion über Data und Facta der Erfahrung erfolgendes Annehmen des Princips, ohne Analyse seines eigenen Begriffes und seiner Giltigkeit an und für sich, ist die Ansicht nicht gekommen; darum eben so wenig zu einer, es sei nun als solcher soutenablen, oder von der relativen qualitativ verschiedenen, absoluten Realität (oder wie wir sagen würden: zu einem qualitativen Unterschied zwischen Wesen und Phänomen). Noch immer muss auf dem Standpunct des Pythagoreismus die Antwort auf die Frage: was ist τὸ πᾶν? — sein: die sinnliche Welt, bloss hier mit dem Zusatz: mathematisch betrachtet. Dies kann näher gezeigt werden, theils so, dass Formen und Gesetze an und für sich nichts anders als Relationsbestimmungen sind, welche daher auch, ausserhalb des durch Form und Gesetz Bestimmten, keine Bedeutung oder Wirklichkeit haben, und also nur diese selbst, von einer gewissen Seite betrachtet, ausmachen; weshalb auch, als die mathematischen Gesetze oder die »Zahlen« (die ἀριθμοί) zu einer von der sinnlichen getrennten oder selbständigen und ursprünglichen Welt hypostasirt werden sollten, diese eine phantastische Welt wurde. Dazu kommt, dass die Position dieser Gesetze speciell als mathematischer nicht allein an und für sich unmotivirt und zunächst nur eine Folge von der geringen Verstandescultur der Pythagoreer ist, welche sie in den Naturdingen ein anderes Apodiktisches als das Quantitative zu entdecken hinderte, sondern ausserdem, in Folge der Natur der Zahlen, eigenthümliche Schwierigkeiten mit sich führt. Wohl sind näm-

lich einerseits die Zahlen begriffsmässig bestimmbar; anderseits enthalten sie gleichwohl, wie alles Quantum, dieselbe begriffs- und masslose Unendlichkeit, welche eben das Sinnliche als ein relatives und unwesentliches Sein charakterisirt; folglich ist in und mit ihrer Erhebung zum Princip in diesem selbst *τὸ ἄπειρον* affirmirt und ponirt, nicht aufgehoben und verschwunden, und das Princip nicht nur bestimmend und absolut, sondern eben so sehr auch bestimmbar und relativ *in infinitum*.

Aber nicht weniger phantastisch, als die Zahlenwelt für sich, gestaltete sich auch der Uebergang von dieser zu der sinnlichen, ein Uebergang, welchen die Pythagoreer, gleich wie die Ioniker, als eine Production auffassten[25]). Wenn nun eine solche, aus dem Abstracteren zu dem Concreteren, im Allgemeinen mit unauflöslichen Schwierigkeiten verknüpft ist[26]), so müssen diese sich besonders klar zeigen, wenn dieser Uebergang aus den Zahlen geschehen soll, da ja in diesen irgend eine Veranlassung zur Bewegung und Wirksamkeit nicht einmal mit dem Schein von Probabilität angegeben werden kann[27]), dann auch, weil der Abstand zwischen deren magerer quantitativer Bestimmtheit und den qualitativen concreten Dingen zu gross ist, als dass ein Zusammenhang oder eine Continuität zwischen beiden auf irgend eine Art, am wenigsten ohne Dazwischenkunft einer »intellectuellen Anschauung«, vom Verstande gefasst zu werden vermöchte. Daher schon sehr frühe innerhalb des Pythagoreismus die mystische und symbolische Wendung (gleichwie bei Einigen unter den Ionikern), welche man später bei den sich so nennenden Pythagoreern zu der wildesten Schwärmerei ausgebildet findet.

Diese Bemerkungen über die Ansicht, die hiermit in ihren Grundzügen von uns betrachtet worden ist, sind so plausibel, d. h. diese Ansicht ist als wissenschaftliches System so augenschein-

25) *Sext. Emp.* adv. Math. 276 ff; *Arist.* l. c.

26) In Rücksicht auf jede solche Deduction, welche, wie bekannt, das eigenthümliche Problem für alle pantheistische Weltansicht bildet, und die Schwierigkeiten, welche mit derselben verknüpft sind, wird auf die Abhandlung des Verfassers: Om Pantheismen, Upsala 1851. *praes.* S. 19—31 verwiesen.

27) S. *Arist.* l. c. I, 8.

lich unmöglich, dass *Plato* in die Uebersicht der vor ihm gemachten Versuche das Universum zu erklären (im Sophisten) die Pythagoreer nicht einmal mit aufnimmt, sondern nur einzelne ihrer Sätze als schöne, in bildlicher und populärer Form dargestellte, ethische und religiöse Aeusserungen von Inspirirten und Weisen erwähnt, und erst in seiner Verlegenheit, einen Zusammenhang zwischen der Welt der Ideen und der des Sinnlichen zu finden, oder in der angewandten Philosophie, zu jener Ansicht als einer philosophischen seine Zuflucht nimmt, in diesem Falle aber mit dem Geständniss, dass damit nur eine symbolische und wahrscheinliche Erklärung des Relativen zu erlangen sei [28]), und mit dem Nachweis, dass die Zahlen und das mathematische Wissen zu Principien untauglich seien [29]). — Dagegen darf ohne Zweifel zugestanden werden, dass die Pythagoreer in andern Rücksichten, insbesondere durch den allgemeinen Geist oder die Tendenz ihrer Speculation, sowie auch durch gewisse speciellere, vorzüglich ethische und psychologische, Sätze, die, wie angeführt, von ihrem allgemeinen Standpuncte veranlasst waren, einen bedeutenderen Einfluss auf *Plato* und den Platonismus ausgeübt haben mögen, obwohl auch dieser uns nicht so gross zu sein scheint, als er oft angenommen worden ist: was auch ohne Schwierigkeit sowohl aus den Verschiedenheiten zwischen den beiden Ansichten, als aus dem Ausgangspuncte des Platonismus bewiesen werden kann. Der Observanda, welche für unsern Zweck und im Zusammenhange mit dem Gegenstande der gegenwärtigen Untersuchung in dieser Hinsicht hier an ihrem Orte sind, sind vorzüglich zwei.

28) S. ausser *Aristoteles'* Darstellung der platonischen Lehre von den ἀριθμοὶ ἀσύμβλητοι — wovon mehr unten — *Platos* eigene Erklärungen im Timaeus S. 29 B—D.

29) Rep. VII S. 531 D ff. Es ist uns freilich bekannt, dass das Unterlassen *Platos*, in seine allgemeine Uebersicht und Kritik der früheren Systeme auch den Pythagoreismus aufzunehmen, nach Anderer (z. B. *Hermanns* und *Steinharts*) Ansichten über das Verhältniss zwischen dem Platonismus und dem Pythagoreismus in einer ganz anderen und entgegengesetzten Art erklärt werden soll: *Plato* sei nämlich eigentlich mit den Pythagoreern ganz einverstanden und habe bei ihrer Ansicht nichts Wesentliches zu bemerken. Wie es sich hiermit verhält, werden wir im Folgenden mehr als einmal Anlass zu untersuchen erhalten.

Unter den Gründen, welche die Pythagoreer für ihre Annahme, dass die Zahlen die Principe aller Dinge ausmachen, angeführt haben sollen, wird gewöhnlich ein Satz citirt, der nicht weniger an und für sich oder als eine philosophische Wahrheit, als mit Hinsicht auf die Rolle, welche nachher in der Platonischen Ideenlehre ihm zuertheilt wird, merkwürdig ist, der Satz nämlich, welcher in seinem präcisern Ausdrucke heisst: dass Gleiches von Gleichem erkannt wird, und welcher, einmal zum Bewusstsein gebracht, den Alten nachher als ein Axiom galt. Mit andern Worten ausgedrückt bedeutet dieser Satz und sagt aus, dass die Möglichkeit der Erkenntniss, als einer Relation zwischen dem Subjecte und dem Objecte, eine Homogeneität (oder ein *tertium comparationis*) unter beiden voraussetzt; woraus aber folgt, dass ebensowohl von der Natur des Seienden auf die der Seele, als auch umgekehrt von der Natur der Seele und der ihrer Bestimmungen oder der Erkenntniss auf die des Objects oder des Seienden muss geschlossen werden können.

In psychologischer und erkenntnisstheoretischer Bedeutung und Anwendung finden wir diesen Satz, ausser bei den Pythagoreern, unter den Philosophen, die in dieser Uebersicht schon genannt worden sind, auch bei *Heraklit* und *Empedokles* wieder, und zwar wird er dem letztgenannten in der exacten Form, in welcher er oben angeführt wurde, zugeschrieben [30]). Da aber *Empedokles* die Wahrheit, welche hiermit ausgesagt war, allein dazu benutzte, um von seinem in objectiver Hinsicht materialistischen Standpunct aus auf die Natur der Seele zu schliessen, so wurde er durch dieselbe bloss zu der bizarren Behauptung geführt, dass die Seele aus eben den Elementen (Erde, Feuer u. s. w.) zusammengesetzt sei, die in das Körperliche eingehen [31]). Bessere Resultate giebt jener Satz bei *Heraklit*: nur durch den Zusammenhang mit dem λόγος ξυνός (oder dem κατὰ μέτρα schaffenden Weltfeuer) hat der Mensch an der Wahrheit Theil, oder, wie *Heraklit* in seiner physiologischen Sprache sich ausdrückt, nur wenn das Weltfeuer in die Seele einströmt, kommt ihr Ver-

30) *Sturz* Fragm. Emp. V. 318 ff.; *Arist.* Met. III. 4.
31) L. citt. n. praec.

nunft zu, weshalb auch nur Das, was von Allen auf gemeinsame Weise aufgefasst wird, wahr ist, aber nicht der Einzelnen Meinungen und die Aussagen der Sinne, die »schlechte Zeugen barbarischer Seelen« sind[32]): Sätze, in denen man mit Grund die Tendenz zu einem rationellen Standpuncte gesehen hat[33]).

Dagegen ist die Anwendung, welche die Pythagoreer, nach Angabe[34]), von dem in Rede stehenden Satze gemacht haben, eine weit merkwürdigere und umfassendere, insofern

32) *Sext. Emp.* adv. Math. VII, 126—127, 130, 133; *Herakl.* ap. *Stob.* Serm. IV. S. 48, oder, wie es auch heisst: die trockenste Seele ist die beste: *Plutarch* de esu carnium I S. 995.

33) Ja, wenn man den subjectiven Gegensatz zwischen der Vernunft und den Sinnen mit dem objectiven zwischen »dem Einen, dem Gedanken, nach dem Alles regiert wird« (*Herakl.* ap. *Diog. Laert.* IX, 1) und dem wechselnden sinnlichen Mannigfaltigen zusammenstellt, könnte wohl gefragt werden, ob wir hier nicht einen schon entwickelten Rationalismus oder einen reellen Gegensatz zwischen Wesentlichem und Phänomen, Vernünftigem und Sinnlichem vor uns haben: ein Charakter, der wenigstens in objectiver Hinsicht auch der Lehre des *Empedokles* vom σφαῖρος zuerkannt worden ist, in so fern man diesen in seinem Gegensatze gegen den κόσμος mit der Ideenwelt *Platos* verglichen hat (so z. B. *Simpl.* in Phys. VIII. f. 258; *Joh. Philoponus* bei *Sturz* Fragm. Emp. S. 201). Hierbei ist aber zu erinnern: erstens, dass sowohl bei *Heraklit* die Annahme von der ῥοή als Principe auf einem empirischen Factum oder einer aus der Erfahrung genommenen Abstraction beruht (womit zugleich die ganze Bedeutung, welche bei *Heraklit* der »Vernunfterkenntniss« zukommt, angegeben ist), ohne irgend eine Art von Beweis ihrer Nothwendigkeit (vgl. *Zeller* l. c. I. S. 497 ff.), im Verhältniss zu welcher Abstraction die μέτρα, wie schon bemerkt, durchau seine Inconsequenz sind, wie auch bei *Empedokles* die Annahme von dem σφαῖρος; zweitens, dass beide Philosophen, bei der reellen Determination ihrer Principe, nämlich als Fluens uud als eine (chemische) Mischung der vier Elemente, zu einem rein physischen Standpuncte herabsinken; und endlich, dass, wie *Heraklit* in der ῥοή den Widerspruch affirmirt hat, so in dem σφαῖρος alle Bestimmtheit aufhört: wonach denn das Eine wie das Andere so wenig für ein Princip der Erklärung der Dinge e ratione gehalten werden kann, dass beide umgekehrt eine solche aufheben und unmöglich machen.

34) *Philol.* ap. *Stob.* Ecl. phys. S. 8, 456; *Sext. Emp.* adv. Math. VII, 92. — *Brandis* Handbuch der Geschichte der Griechisch-Römischen Philosophie, I S. 420 f.; 445 ff. und *E. Reinhold* Gesch. d. Philos. I, S. 144 haben in dieser Argumentation sogar den eigentlichen Anlass des Pythagoreismus gesehen.

sie nämlich mittelst desselben nicht nur von dem vorausgesetzten Dasein auf Bestimmungen von der Seele und dem Wissen schliessen, sondern auch, in rein metaphysischer Richtung, von der Gewissheit des mathematischen Verstandes zu ihrem ontologischem Grundsatze, dass die Zahlen oder deren Principe das Princip oder das Sein von Allem sind, gelangen: eine Argumentation, die unläugbar an die erinnert, welche wir unten bei *Plato* für die objective Bedeutung der Ideen finden werden. Aber es fehlt nicht an Veranlassungen, zu fragen, ob die ganze genannte Argumentation den Pythagoreern wirklich angehört, und mit guten Gründen ist die Unwahrscheinlichkeit, dass es sich so verhielte, von *Zeller* gezeigt worden [35]), da dies eben nicht nur der rein objectiven Richtung dieser alten Philosophen widerstreiten würde, sondern noch dazu kommt, dass, wenn die Frage nach der Möglichkeit der Erkenntniss den Ausgangspunct des Pythagoreismus wirklich ausgemacht hätte, dies dem Systeme einen dialektischen Charakter hätte geben müssen, wie wir einen solchen doch erst bei den nach-sokratischen Philosophen finden. Wie wenig indessen die Pythagoreer die metaphysische Bedeutung des mehrerwähnten Satzes fassten und wie gross die Verschiedenheit, auch in dieser Rücksicht, zwischen ihnen und *Plato* ist, zeigt sich am allerdeutlichsten daraus, dass, wenn derselbe auch bei ihnen vorkam, er sie doch nicht zum Idealismus oder nur über den Empirismus hinaus führte, sondern, gleich wie ein ähnlicher bei *Parmenides*, isolirt und ohne dass weitere Anwendung in objectiver Hinsicht von ihm gemacht würde dazustehen scheint.

Das Andere bei den Pythagoreern, worauf wir aufmerksam zu machen haben, ist die religiöse Tendenz und die zu dieser gehörigen Interessen, die sowohl in ihrem Bunde als in ihrer Lehre vorkommen. Im Allgemeinen ist dies aus dem höheren empirischen Standpuncte zu erklären, welcher der pythagoreischen Philosophie angehört, sowie auch aus der pantheistischen Richtung, die einem solchen immer eigenthümlich ist (aus dem zuletzt angeführten Grunde findet sich eine religiöse Wendung und ein ähnlicher Farbenton auch an der heraklitischen und der empedokleischen Ansicht). Da die Pythagoreer nämlich,

35) L. c. I S. 343—346.

innerhalb der gegebenen Wirklichkeit, von dem wechselnden und veränderlichen Elemente als solchem ein anderes, die Zahlen nämlich, als constantes und massgebendes unterschieden — obwohl sie dieses der Realität selbst nach nicht bestimmten und von jenem nicht sonderten, — so ist es bloss eine besondere Anwendung, wenn sie auch in der Seele das Massgebende und Höhere im Verhältniss zum Leibe fanden [36]), in der Tugend ein *πέρας* oder eine Harmonie im Verhältnisse zu den sinnlichen Trieben sahen [37]), u. s. w. Dass dessenungeachtet eine ethische — und, was mit einer solchen untrennbar verbunden ist, eine idealistische — Tendenz nicht nur nicht, wie behauptet worden [38]), den Grundcharakter des pythagoreischen Systems bildet, sondern dass die oben angeführten u. a. ethischen und psychologischen Sätze nicht einmal in einen wissenschaftlichen Zusammenhang mit der Ansicht im Ganzen gestellt werden können: dies sind nothwendige Consequenzen aus ihrem noch rein realistischen und physischen Charakter und Ausgangspuncte, mit welchem die Grundbedingungen einer wissenschaftlichen Entwickelung der der praktischen Philosophie zugehörigen Sätze unvereinbar sind, und in Folge welches dergleichen Sätze, auch wenn sie, für unser praktisch ausgebildetes Bewusstsein, mehr als anscheinend ethisch sind oder ihnen wirklich mehr als eine bloss physische Bedeutung zukommt [39]), doch nur in symbolischem und bildlichem

36) *Philol.* ap. Macr. Somn. Scip. I, 14; *Plato* Phaed. S. 85 E; vgl. *Gorg.* S. 493 A. und Cratyl. S. 400 C, wo die Pythagoreer wahrscheinlich mit den Orphikern gemeint, oder wenigstens mit ihnen zusammengestellt sind, die aus dem *σῆμα* das *σῶμα* ableiten: weil die Seele im Körper zur Strafe und Busse eingeschlossen sei.

37) *Diog. Laert.* VIII, 33.

38) So *Schleiermacher*, *Brandis*, *Ritter* u. A. in ihren philosophischhistorischen Werken, nach der bequemen und oft benutzten Eintheilung der vorsokratischen Systeme in physische, ethische und dialectische. Mit dieser Art, den Grundcharakter des Pythagoreismus zu bestimmen contrastirt auf eine sonderbare Weise das Factum, dass wir bei den Pythagoreern nur wenige und isolirte ethische Sätze finden, wie sowohl *Ritter* (l. c. I, S. 450) als *Brandis* (l. c. I, S. 493) zugesteht.

39) Was nach dem gewöhnlichen Entwickelungsgange der Philosophie gar nicht unmöglich wäre und wovon ein schlagendes Beispiel in der bekannten Aeusserung nach dem *Archelaus*, dem Nachfolger des *Anaxagoras*, gegeben ist: *τὸ δίκαιον οὐ φύσει αλλὰ νόμῳ εἶναι* (*Diog. Laert.* II, 16),

Sinne in der Ethik behalten werden können, dagegen aber, wenn sie in dieser Wissenschaft nach den Worten gefasst werden, nicht allein andern Sätzen des Systems im Ganzen widersprechen[40]), sondern speciell in praktischer Hinsicht als falsch dargelegt werden können. Da *Plato* das Letztere von gewissen unter den zur Ethik gerechneten Sätzen der Pythagoreer speciell gezeigt hat[41]), andere ähnliche von ihm allerdings angewendet worden, aber in einer ausdrücklich für symbolisch erklärten Bedeutung[42]): so hat er selbst auf solche Weise für das von dem Verhältnisse seiner Philosophie zu der pythagoreischen oben Gesagte[43]) klare Beweise gegeben.

Da hier angeführt worden ist, wie schon bei den Pythagoreern ihre allgemein philosophischen Sätze zu einer beginnenden Lehre von der Seele als massgebender und ordnender Vernunft im Bezug auf den Leib führten, so könnte man vielleicht fragen, ob nicht eine ähnliche Lehre bei einem unter den ionischen Philosophen, von deren Ansichten schon oben gesprochen worden ist, in viel ausgedehnterer und für das Ganze des Systems wesentlicherer Anwendung vorkomme: wir meinen natürlich, bei dem *Anaxagoras* und in seinem Grundsatze von dem weltbildenden und -ordnenden *νοῦς*. Da hiermit, nach mehren neueren Historiographen der Philosophie, im Begriffe

welche aller Wahrscheinlichkeit nach nur bedeutete, dass die richtige Mischung der Homöomeren nicht von der Materie selbst, sondern von der ordnenden Kraft bestimmt wird.

40) So z. B. dass bei den Pythagoreern die Seele, trotz der eben angeführten Bestimmungen von ihr und der Tugend, doch zugleich ein körperliches Ding war (*Arist.* De An. I, 2). Dies ist auch ganz natürlich, da sie ursprünglich von quantitativen Bestimmungen ausgegangen waren, welche unmittelbar nur auf das Körperliche bezogen werden können und daher, »wenn die Tugenden auf sie bezogen werden sollten, eine richtige Auffassung derselben unmöglich machten« (*Arist.* Magn. Mor. I, 1). — Diese Anmerkungen gelten übrigens natürlich in noch höherem Grade von den ethischen Sätzen *Heraklits* und *Empedokles*' im Verhältniss zu ihren rein physischen Ansichten.

41) So von dem, dass die Seele eine Harmonie wäre: Phaed. S. 92 A ff.

42) So die Lehre der Pythagoreer von der Seelenwanderung — die erste, rohe Form, in welcher der Unsterblichkeitsbegriff hervortritt, — s. z. B. Phaed. S. 82 A und vgl. damit S. 110 B., 114 D. Men. S. 56 B u. m. St.

43) S. 19.

von der Vernunft und der *causa finalis* als Princip statt aller *causae physicae*, der Anfang einer Conversion der ganzen früheren Natur- und Weltbetrachtung gemacht[44]) und *Anaxagoras* in Folge dessen, sowie auch nach der Aeusserung des *Aristoteles*, derjenige, welcher zuerst die Vernunft für Princip erklärte, müsse wie ein Bewusster im Vergleich mit den bedachtlos Redenden erscheinen[45]), als der letzte und höchste, nicht nur unter den Ionikern, sondern unter allen vorsophistischen Philosophen zu stellen wäre: so möchte es hier am rechten Orte sein, über diese seine Lehre vom νοῦς einige Worte zu sagen, wenn nicht aus anderem Grunde, so schon deshalb, dass es nicht unserem Schweigen zufolge so aussähe, als hätten wir eine wichtige oder die wichtigste Anleitung und Vorbereitung des platonischen Idealismus innerhalb der älteren Philosophie vergessen. Dass also der Name sich bei *Anaxagoras* findet, läugnen wir nicht; ob auch die Sache d. h. der Begriff und die Anwendung des ausgesprochenen Princips, ist eine andere Frage. Rücksichtlich jenes, des Begriffs, erinnern wir nur daran, dass, da *Anaxagoras* selbst den νοῦς als λεπτότατόν τε πάντων χρημάτων καὶ καθαρώτατον beschreibt[46]), es erstens sehr ungewiss ist, ob er unter demselben etwas wirklich Geistiges und nicht ebensowohl einen sehr feinen Aether oder dergleichen verstand[47]); zweitens, und was wichtiger ist, muss bemerkt werden, dass, da die Bedeutung des νοῦς die einer die Materie bewegenden Kraft

44) S. z. B. *Hegel* l. c. I. S. 380, 391 ff. u. ö.; vgl. *Zeller* l. c. I. S. 139, 195, 682 ff.

45) Met. I, 3.

46) Ap. *Simpl.* in Phys. f. 33.

47) Uebereinstimmend z. B. mit dem *Anaximenes*. Auf ähnliche Weise scheint seine Lehre vom νοῦς auch schon bisweilen im Alterthum aufgefasst worden zu sein: s. *Plut.* de plac. phisoph. IV, 3; *Stob.* Ecl. I S. 796. So auch *Marbach* Gesch. d. Griech. Philos. I. S. 82: »Des *Anaxagoras* νοῦς ist nicht ausser und über der Welt, er ist eines der Dinge (χρήματα); er (*Anaxagoras*) spricht wie die früheren (alle Physiker) von den Principen ἐν ὕλης εἴδει.“ Vgl. *Ritter* (l. c. I S. 309), der daran erinnert, dass auch das Feuer *Heraklits* nach vernünftigen μέτρα wirkte. Bemerkt muss jedoch werden, dass Andere auch das Gegentheil zu beweisen gesucht; s. z. B. *Brandis* l. c. I S. 248—249 und l. l. ib. allat., wie auch *Ritter* l. c. I. S. 314, trotz der eben angeführten Aeusserung.

ist, er hiermit, wie *Aristoteles* sagt, eigentlich nichts Anderes ist, als ψυχή[48]), was auch bei dem noch fortwährenden Dualismus zwischen Vernunft und Materie ganz natürlich ist[49]). Was ferner die Anwendung des Principes für die Entwickelung des Systems betrifft, mag es, besonders in der gegenwärtigen Abhandlung, genug sein, das Urtheil *Platos* anzuführen: als (der platonische) *Sokrates* hörte, dass *Anaxagoras* eingesehen und gesagt habe, der νοῦς sei die Ursache aller Dinge, hatte er sich gefreuet und eiligst das Buch desselben gelesen, dabei aber »gefunden, dass der Mann sich gar nichts mit der Vernunft zu thun macht und auch sonst keine Ursache hinsichtlich der Anordnung der Dinge angiebt, sondern Luft, Aether, Wasser und vieles andere Ungehörige als Ursachen nennt«[50]), und aus diesem Grund erklärt er, dass er diese Lehre ebenso wie die Physik der Anderen verlassen, um im Gegensatz gegen dieselbe zu der von den Ideen seine Zuflucht zu nehmen[51]).

Haben, unter Voraussetzung der philosophischen Einsicht, dass das Entstandene und Wechselnde als solches eines Anderen und Absoluten, um da zu sein, bedarf, die philosophischen Schulen, mit denen wir uns bisher beschäftigt haben, das letzt Genannte vorzugsweise in seinem Verhältnisse zu dem Principirten betrachtet und bestimmt, insofern es als eine ursprüngliche Realität oder ein bestimmendes Princip sich in den wechselnden und bestimmten Dingen aufzeigen lässt, oder mit andern Worten Rechenschaft darüber zu geben gesucht, dass und wie das Relative von dem aus den eben angeführten Gesichtspuncten als das Absolute Gesetzten bestimmt ist: so wenden sich dagegen die eleatischen Philosophen, unter derselben Voraussetzung, selbst zu dem Begriff des Absoluten in dessen Gegensatz gegen das Relative, und stellen sich die Aufgabe, dasselbe an und für sich und insofern es als solches keinem Relativen gleich sein kann, zu fassen. Hiermit ist im Allgemeinen die Art

48) De An. I, 2.

49) S. oben S. 12.

50) Phaed. S. 97 C. 98 B—C; vgl. *Aristot.* Met. I, 4, der ungefähr dasselbe sagt.

51) Phaed. s. 99 D—E, vgl. S. 96 A f.

des Gegensatzes bezeichnet, den Plato zwischen allen übrigen Philosophen und Poeten einerseits und der eleatischen Philosophie, vorzüglich in ihrem grössten Repräsentanten, *Parmenides*, andererseits, mehr als einmal einschärft [52]). Insofern nämlich als *Parmenides* nicht nur innerhalb des Sinnlichen und in Beziehung auf seinen Wechsel einen ursprünglichen Stoff oder eine bestimmende Form aufgestellt, — womit das Absolute in der That nur der, durch eine abstrahirende Reflexion gewonnene, generelle Ausdruck eben des Relativen selbst, von einer gewissen Seite gesehen, wird, — sondern auch vor oder ausser der *γένεσις* eine *οὐσία* angenommen hat, die »weder an Gestalt noch an Gedanken den Sterblichen ähnlich ist«: so muss es ohne Zweifel zugestanden werden, dass erst mit diesem Unterschiede, der Art selbst nach, zwischen Wesen und Erscheinung in ontologischer, und dem daraus folgenden zwischen Wissen und Meinung in erkenntnisstheoretischer Hinsicht, der Begriff selbst und das Problem einer rationellen und speculativen Wissenschaft von den Eleaten gefunden und aufgestellt worden sind [53]). Allerdings ein Minimum von Rationalismus, oder das Aufstellen des Problemes der Philosophie, nicht ein Schritt zu seiner Lösung. Was nämlich den Ausgangspunct und die Prämissen bei diesen Philosophen anlangt, so bestanden sie in der Reflexion auf die Widersprüche an einem absoluten Entstehen und allem Entstandenen und in der Darlegung von der Unmöglichkei beider [54]); die Conclusion hinwieder, die sie hieraus zogen und bei der sie stehen blieben, bestand darin, dass das wahrhaft Wirkliche das Nicht-entstandene ist, das als solches *τὸ ὄν* ist, welches, da es von ihnen nicht weiter bestimmt wird, zugleich *τὸ ἕν*, und, da das Andere, die *γένεσις*, als dessen Gegensatz, nicht ist, *τὸ πᾶν* ist [55]). Ja, da hiermit in der That der ganze Inhalt der eleatischen Ontologie gegeben ist, so könnte wohl sogar gefragt werden, ob wir hier nicht ganz dasselbe Verfahren bei dem Bestimmen des Absoluten, mittelst Abstraction von den

52) Theaet. S. 152. E. 183. E. 184 A; Soph. S. 241 D.

53) So auch *Hegel* l. c. I. S. 280, 284.

54) *Diog. Laert.* IX, 19; *Arist.* Met. I, 5; *Parmen.* Fragm. V. 64 ff.

55) *Arist.* l. c.; *Parm.* Fragm. V. 36 ff., 56 ff., 90 ff.

einzelnen Charakteren des Relativen, wiederfinden, wie bei den Vorhergehenden, und, wenn dem so ist, ob nicht *Zeller* ganz Recht hat, wenn er behauptet, dass die Eleaten ebensowenig als irgend einer von den griechischen Philosophen vor *Sokrates* über die sinnliche Welt und das sinnliche Dasein hinausgekommen seien, um so mehr, als das Absolute auch hier noch σφαίρης ἐναλίγκιον ὄγκῳ ist [56]). Hierauf ist zu antworten, dass die Eleaten allerdings nur durch Abstraction von dem Relativen zu ihrem Begriff vom Absoluten gelangt sind: hierin eben liegt das Mangelhafte in ihrer Ansicht. Da aber, auf der einen Seite, diese Abstraction bei der Auffassung des Absoluten bei ihnen eine Abstraction von allem Sinnlichen war, auf der anderen, jenes doch auch mit und nach dieser Abstraction ist und als das Seiende gedacht wird, und dies eben in und mit seinem Gegensatze gegen dieses oder als die Negation desselben: so haben die Eleaten hiermit unläugbar den Begriff eines unsinnlichen Seins und dass dieses das wahre und absolute ist zum Bewusstsein gebracht, oder, nach dem Ausdruck des *Aristoteles* von dem *Parmenides*, das Sein κατὰ λόγον gefasst [57]), wodurch auch bei ihnen der λόγος oder das νοεῖν rücksichtlich der Gewissheit und des Objects in seinem reellen Gegensatz gegen die wechselnde δόξα als wahr und wirklich, ja als das Wahre und mit dem Sein Identische, hervortrat [58]). Diese rationalistische Bedeutung von Wissen und Sein ist von den Eleaten so klar und bestimmt gefasst und entwickelt worden, dass, wenn man sich an sie hielte, man leicht, insbesondere mit Hinsicht auf den zuletzt angeführten

56) L. c. S. 131 f.. 137, u. m. St.; vgl. *Parm.* Fragm. V. 97 u. *Diog. Laert.* l. c.

57) Met. I. 5.

58) *Parm.* Fragm., wo die Einleitung diesen Unterschied bis zum V. 36 darstellt; dazu der angeführte Satz: V. 88, vgl. V. sequ. und V. 45—46: nach dem Räsonnement, dass das Denken erstens (als die wahre Erkenntniss) ein Sein sei, das Sein aber Eins ist, folgt unmittelbar, dass das Denken auch das Sein oder mit ihm identisch sei. Merkwürdig ist es übrigens, dass gleichartige Sätze, wenn auch in einem mehr sinnlichen Ausdrucke, schon bei dem *Xenophanes* und seiner weniger entwickelten Ansicht vorkommen (Fragm. V. 3 ff): was die Macht zeigt, welche der im Ganzen eingenommene rationalistische Standpunct auf die Sätze des Systems ausübte.

parmenideischen Satz, dass Sein und Denken dasselbe seien, bereit wäre in Frage zu ziehen, ob man mit der eleatischen Philosophie nicht über den Dogmatismus und Realismus hinaus, die oben [59]) als die für die ältere griechische Philosophie gemeinsamen Charaktere bezeichnet worden sind, zu einem speculativen Idealismus gelangt sei. Dies muss man jedoch läugnen, man würde andernfalls, wie *Zeller* in dem Eleatismus zu wenig gesehen, ihm mehr zugestehen, als was er wirklich enthält. Wohl haben die Eleaten auszusprechen gewusst, was das Absolute nicht sei; dagegen giebt es bei ihnen so wenig auch nur einen Versuch, auf wissenschaftliche Weise den Begriff desselben positiv zu bestimmen, dass sogar der eben angeführte Satz in ontologischer Hinsicht bei ihnen ganz isolirt dasteht und, wie *Zeller* treffend bemerkt, wohl die Bedeutung hat und dazu angewendet wird, aus dem Denken die Natur des Seins, nicht aber dazu, aus dem Sein die des Denkens zu bestimmen [60]), und daher weder jenes

59) S. 7. 8.

60) L. c. I S. 131. — Es ist hiermit die Beleuchtung und Stellung im Verhältniss zu den übrigen vor-sophistischen griechischen Philosophen angegeben, die nach unserer Ansicht dem Eleatismus zukommt. Dass wir auf diese Weise für die Eintheilung dieser ältesten Philosophie die aristotelischen *membra divisionis:* Ionismus, Pythagoreismus und Eleatismus wieder erhalten, leuchtet ein. Diese Eintheilung ist von den neuesten Historiographen vielfach getadelt worden, und wir räumen z. B. den Bemerkungen *Zellers* volle Gültigkeit ein, wenn er (l. c. I. S. 128 ff.) erinnert und zeigt, wie die genannte Eintheilung unrichtig ist, nicht weniger in Rücksicht auf den Inhalt (oder die Repräsentanten und Ansichten einer jeden von diesen Schulen), als rein formell und logisch betrachtet, insofern der Eintheilungsgrund eine innere und wesentliche Bestimmung des Dividendum und eine solche sein soll, die an allen *membra divisionis* näher bestimmt wiedergefunden wird, man mag als Eintheilungsgrund die Nationalität des Stifters oder den Gegensatz zwischen Realismus und Idealismus (welcher letzgenannte an keiner der Schulen sich findet) nehmen, oder endlich diese Schulen als Physik, Ethik und Metaphysik repräsentirend denken (da die zweite Disciplin bei keiner, die letzte in gewissem Grade bei allen mehr oder weniger mit der ersten vereint vorkommt). Die genannten sind nämlich die Eintheilungsgründe, welche angeführt worden sind, und da keiner von ihnen Stich hält, ist die ganze Eintheilung verlassen worden und nicht bloss *Hegel*, mit dem aus seinen Kategorien genommenen Eintheilungsgrunde, hat nach den Eleaten (als das Sein und das Nichts repäsentirend) den *Heraklit* und die übrigen späteren Ioniker

von realistischen Bestimmungen befreien, noch den Eleaten

(als das Werden, das Fürsichsein u. s. w. repräsentirend) gesetzt, sondern auch *Zeller* hat diese Anordnung beibehalten, theils weil es den älteren Ionikern, den Pythagoreern und den Eleaten hauptsächlich darum zu thun sei, ein ruhendes Sein oder einen substantiellen Grund der Dinge zu finden, wohingegen erst mit *Heraklit* die Frage nach der Möglichkeit des Werdens und nach einer Deduction der Dinge aus dem Principe aufgeworfen werde, wobei übrigens, nachdem von *Heraklit* das Werden selbst zum Principe erhoben worden, die nach ihm folgenden Ioniker auf verschiedene Weise eine Vermittelung mit der Substanz der Früheren versuchen; theils auch weil die Lehren dieser letzten einen Einfluss von den Eleaten deutlich verrathen (s. l. c. S. 141 ff.). Die Voraussetzung hierbei ist übrigens, sowohl bei *Hegel* als bei *Zeller*, dass schon *Heraklit* und noch mehr die nach ihm Folgenden, im Betreff der allgemeinen Auffassung und der Bedeutung des Principes als solchen, in speculativer Hinsicht eben so hoch als die Eleaten standen, eine Voraussetzung, die von *Hegel* damit ausgedrückt wird, dass die Principe der späteren Ioniker ebensowohl als das der Eleaten speculative Begriffe oder Kategorien waren und als solche, nicht als physische Dinge, von ihnen aufgefasst wurden, von *Zeller* dagegen so, dass das Princip dieser, der Eleaten, ebensowenig als die Principe jener in etwas anderem als natürlichen und sinnlichen Dingen bestanden (s. *Hegel* l. c. I S. 193, 327 ff., 367 u. ö.; *Zeller* l. c. I S. 137 ff., 493 ff., 566 ff., 655 ff. u. ö.) Wir haben dieses bemerken wollen, auch um den Schein zu vermeiden, durch vorher gemachte Citate aus den beiden genannten Autoren den Sinn ihrer Worte verdrehen zu wollen, so dass, wenn z. B. von *Hegel* gesagt wird, dass erst von den Eleaten die Aufgabe der Philosophie eigentlich zum Bewusstsein gebracht worden sei (s. oben S. 27), dies Bewusstsein, nach ihm, in noch höherem Grade sich bei *Heraklit* und den Späteren fand; wie andrerseits, wenn von *Zeller* bemerkt wird, dass die Ioniker u. A. über das Sinnliche nicht hinausgekommen seien, dasselbe auch von den Eleaten gilt, u. s. w. — Dass nun *Hegels* Eintheilung dieselben formellen Fehler, wie die oben angeführten, hat, d. h. dass die Hegelsche Kategorien-Serie eine immanente und wesentliche Bestimmtheit der vor-sophistischen Systeme nicht ist — weshalb diese Systeme auch nur auf gezwungene Weise oder durch eine mehr oder weniger unhistorische Construction in diese Serie sich hineinfügen lassen — dürfte von einem jeden erkannt werden, der nicht in der Hegelschen Logik die Bewegung der absoluten Vernunft sieht, wie auch das Unrichtige in einer Anwendung dieser Kategorien um den historischen Stoff historisch zu ordnen auf eine schlagende Weise von *Zeller* aufgezeigt worden ist: l. c. S. 9 ff. — Die Eintheilung *Zellers* selbst betreffend bemerken wir Folgendes, nämlich 1) dass wenn es auch als inneres Kennzeichen den in Rede stehenden Systemen zukäme, die oben nach *Zeller* als ihre Principe genannten Begriffe und

es möglich machen kann, von dem festgestellten Principe zu

die angeführten Tendenzen auszudrücken, doch ein noch primäreres Kennzeichen an jedem Systeme, folglich auch an den in Rede stehenden, die Art und der Grad sind, in welchem der Unterschied zwischen Wesen und Erscheinung oder absolutem und relativem Sein von demselben zum Bewusstsein gebracht und bestimmt wird, weil hierin die Bedingung und der Ausgangspunct aller Philosophie bestehen, und dass dies folglich das allerrichtigste *Fundamentum divisionis* oder das ist, was vor allen bei jeder Eintheilung philosophischer Systeme zu benutzen ist; 2) dass in dieser Hinsicht die Eleaten einen bestimmten Gegensatz gegen alle anderen vorsophistischen Philosophen bilden; denn obwohl die Eleaten ebensowenig als die Uebrigen den Begriff des Absoluten positiv, auf wissenschaftliche Weise, bestimmt haben, so ist doch zu bemerken, dass sie allein denselben von allen sinnlichen — d. h. diesem Begriffe widersprechenden — Bestimmungen befreit, dass sie ihm ein positiv rationelles Prädicat (das *νοεῖν*; s. n. präc.) beigelegt haben und dass, wenn dieses Prädicat auch wissenschaftlich nicht entwickelt und angewendet wird, und daher das Absolute selbst im Ganzen, bei diesen Philosophen, wieder ein physisches Ding wird (wie schon *Aristoteles* Met. IV, 5, de Coelo III, 1, 17 ff. bemerkt), dasselbe doch, in der fragmentarischen Darstellung dieser Philosophen, als solches viel mehr in den Vordergrund tritt als die andere Bestimmung des Absoluten, rund (*σφαιροειδές*) zu sein, aus der man vorzugsweise hat schliessen wollen, dass sie über eine sinnliche Substanz nicht hinausgekommen seien. In der That kann gesagt werden, dass, wenn letztgenannte Bestimmung nicht ganz und gar bildlich von dem Absoluten ausgesagt wird, wenigstens der Gesichtspunct, aus dem sie angewandt wird, nur der ist, die Abgeschlossenheit und Gleichartigkeit des Seienden auszudrücken (s. *Parm.* V. 56—57), wohingegen alle übrigen alten Philosophen, obwohl sie das Absolute auch mit mehr oder weniger speculativen und rationellen Bestimmungen gefasst, doch zugleich von demselben andere aussagen, welche, als rein physisch und sinnlich, conträr und positiv sowohl den ersteren als dem Begriffe des Absoluten selbst widersprechen. Kurz gesagt: positiv entwickelt und bestimmt ist das Absolute in keinem unter den ältesten griechischen Systemen; den Vorzug haben jedoch die Eleaten vor allen übrigen hieher gehörigen Philosophen, dass, sowie bei ihnen allein, bei der Frage nach dem was *τὸ πᾶν* sei, das Bewusstsein sich findet, dass dessen Sein ein anderes ist als das sinnliche (d. h. die absolute Wirklichkeit nicht mit der relativen oder irgend einer ihrer Bestimmungen oder Seiten zusammenfällt) und dass man also in Hinsicht auf diese Philosophen nicht, wie bei den Sätzen der übrigen, zweifelhaft sein kann, ob, wenn Prädicate von dem *τὸ πᾶν* ausgesagt werden, unter dem zuletzt genannten nur die Totalität der sinnlichen Dinge, oder ein, auf irgend eine Weise substantielles und insofern von diesen verschiedenes Wesen verstanden wird, — ebenso auch bei ihnen im Betreff des Begriffes sowohl des Seins als des Wissens wenigstens so viele

irgend einer Art von Erklärung des Relativen fortzugehen [61]), welches ihnen βροτῶν δόξαι ταῖς οὐκ ἔνι πίστις ἀληθής war und

(im Verhältniss zu dem Sinnlichen) negative Bestimmungen ausgesagt worden sind, dass, durch Fortsetzung der eleatischen Speculation und eine weitere Entwickelung ihrer Consequenzen, ein positiver Rationalismus d. h. eine wirkliche Philosophie möglich war (vgl. oben S. 16). — Wenn nun aber eben diese Begriffe — oder die Einsicht von dem Absoluten als dem Relativen entgegengesetzt oder von dem Wesen als etwas Anderem als die Erscheinungen, — wie gesagt, den Ausgangspunct und die Bedingung aller Philosophie sind, so macht auch die Art ihrer Auffassung innerhalb verschiedener Systeme den einzigen vollkommen logisch richtigen Ausgangspunct bei einer allgemeinen Eintheilung dieser Systeme aus. Es gehört nicht zum Zwecke dieser Abhandlung das eben Gesagte weitläufiger zu beweisen oder die Gründe für dasselbe, es sei in positiver oder in negativer und polemischer Richtung, anzugeben: das, worauf wir damit abgezielt, ist nur, gezeigt zu haben, dass bei der Eintheilung der vor-sophistischen Philosophie in Ionismus, Pythagoreismus und Eleatismus keines von den früher angegebenen, für diese Systeme selbst unwesentlichen Kennzeichen, sondern der Grundbegriff für alle Philosophie von uns zu Grunde gelegt worden, als auch, dass, wenn dieser Begriff zum Eintheilungsgrund gemacht wird, die Eleaten zu dem höheren Platz im Verhältniss zu den Ionikern und den Pythagoreern berechtigt sind, welchen wir ihnen zuerkannt haben, dagegen aber eine Zertheilung des Ionismus nicht von nöthen, noch richtig ist. Dass die jüngeren Ioniker der Zeit nach später sind als die Eleaten, ist factisch, sowie, dass sie viele ihrer Sätze mit besonderer Rücksicht auf diese oder als Reminiscenzen an dieselben entwickelt haben, theils notorisch, theils mit grosser Wahrscheinlichkeit von *Zeller* gezeigt worden. Daher kann es diesem Forscher gar wohl zugestanden werden, dass die Ansicht *Heraklits* nicht in demselben Verhältnisse der Continuität zu der des *Anaximenes* steht, wie diese zu den der ihm Vorhergehenden. Dessenungeachtet und zwar insofern, als *Heraklit* und die Späteren rücksichtlich des Principes selbst — seinen Begriff und sein Verhältniss zu dem Principirten betreffend — dieselben, gegen die Natur des Absoluten streitenden sinnlichen und widersprechenden Bestimmungen und Vorstellungsweisen von demselben beibehielten, wie die Früheren, zeigen ihre Systeme, dass die erste und niedrigere Form des Empirismus, auch nachdem höhere Ansichten entwickelt hervorgetreten sind, doch auf ihrem Standpuncte fortgeht und, obwohl von jenen Ansichten modificirt, weiter entwickelt wird.

61) *Parm.* Fragm. V. 97. — Wir sprechen hier nicht von der Ansicht des Melissus, welche in der That den rein eleatischen Standpunct nicht beibehält, sondern, da sie das Seiende ausdrücklich als ein sinnliches Ding (καϑ' ὕλην: nach *Arist.* Met. I, 5) auffasst, eine Art von Versuch einer Coalition zwischen Eleatismus und Ionismus bildet.

blieb[62]), ja, welches »weder gedacht noch ausgesagt werden könnte«[63]).

Gegen alle diese Systeme traten, wie bekannt, die Sophisten in negativer und polemischer Richtung auf, und bahnten zu gleicher Zeit, als sie hiermit, durch ihren Scepticismus, den früheren Dogmatismus und Realismus vernichteten, den Weg für eine neue Periode der ganzen griechischen Philosophie — die nämlich, welche von *Sokrates* ihren Namen und Charakter erhalten hat. Richten wir uns auf die wissenschaftliche Bedeutung der Sophistik — die einzige, von der hier die Rede sein kann —, so ist diese, mit Rücksicht auf ihr Verhältniss zu früheren und späteren Philosophien, theils allgemein, theils auch insbesondere aus praktisch philosophischem Gesichtspuncte zu betrachten.

Ihre allgemein philosophische Bedeutung und Stellung zu der Wissenschaft im Ganzen hatte die Sophistik darin, dass sie das psychologische Element und die subjective Seite an der Philosophie zum ersten Male zu klarem Bewusstsein gebracht und in ihrem ganzen Umfange und ihrer ganzen Bedeutung für dieselbe geltend gemacht hat. Wenn einerseits gesagt werden kann, dass die Sophisten die Ersten sind, welche zu den Untersuchungen von dem Seienden, die bis zu dieser Zeit die Philosophie ausschliesslich beschäftigt hatten, die Frage von der Philosophie selbst und ihrer Möglichkeit gefügt und diese Frage in wissenschaftlichem Zusammenhange mit dem Ganzen behandelt haben, so liegt schon darin, dass die Philosophie erst bei ihnen als ein von sich selbst bewusstes Denken hervortritt, oder dass die Reflexion von dem Inhalte und dem Objecte der Philosophie zugleich auf ihre eigene Form und ihren Character als ein Wissen von diesem Objecte übergelenkt wird. Insofern treten auch die Sophisten zuerst als »critische« und dem früheren Dogmatismus, in der von *Kant* fixirten Bedeutung dieses Wortes, entgegengesetzte Philosophen auf, indem sie als dem Problem des Systems der Wissenschaft selbst vorhergehend eine Untersuchung des

62) *Parm.* Fragm. V. 30.

63) L. c. V. 38. ff.

philosophischen Wissens, der Art und der Grenzen desselben forderten. Auf der anderen Seite leuchtet jedoch ein, dass, sobald die genannte Reflexion und Forderung als für die ganze Philosophie principiell und wesentlich gefasst und angewendet wurde, damit in der That neue Bestimmungen und ein neuer Gesichtspunct auch in Rücksicht auf das Object derselben oder das Seiende selbst gegeben sind und hervortreten müssen. Insofern nämlich als das Seiende für das Wissen da ist und von mir, dem wissenden Subjecte, gewusst und als seiend gesetzt wird, kurz gesagt: insofern als das, was ist, für das Bewusstsein ist, so ist auch mit der Einsicht hiervon, eben in der Wissbarkeit des Absoluten, ein Criterium für die richtige Bestimmung des Begriffs desselben hervorgetreten, das nicht weniger als dessen Sein als solches berücksichtigt werden muss, und es ist, in seinem Verhältniss zu dem wissenden Subject, ein Gegenstand der Betrachtung gegeben, von dem seine eigene Bedeutung und Wahrheit ebensosehr wie von seiner objectiven Beziehung auf die Dinge abhängt.

Wenn dies der allgemeine Inhalt der Ansicht ist, mit welcher die Sophisten auftraten, so wird vom Verhältnisse dieses Inhalts zur vorhergehenden Philosophie nicht weniger die historische Stellung der Sophistik zu dieser, als ihre eigene speciellere Form und ihre Resultate bestimmt. Ein eigenes, positiv philosophisches System ist nämlich von den Sophisten nicht entwickelt worden, sondern rücksichtlich eines solchen haben sie sich den vorher gegebenen angeschlossen und, indem sie deren allgemeine und objective Voraussetzung im Uebrigen beibehalten, nur die Consequenzen aus derselben gezogen, so nämlich, wie diese unter einem subjectiven und erkenntnisstheoretischen Gesichtspuncte hervortreten mussten. Unter solchen Verhältnissen wieder ist es natürlich, dass jenachdem die frühere Philosophie sowohl den Begriff des Wissens selbst als, dem zufolge, die schon oben angedeutete Beziehung desselben auf das Objective und dessen Bedeutung für dieses beinahe ganz übersehen hatte, mit andern Worten jenachdem diese frühere Philosophie ein blinder Dogmatismus und Realismus gewesen, auch nicht weniger die Stellung der Sophistik zu dieser Philosophie eine rein negative und polemische, als die

Ansicht selbst, indem sie bei einer solchen psychologischen Kritik der Früheren stehen blieb, eine universell sceptische werden musste. — Ohne ein Vereinigungsband und eine Relation — dies war die Form, in welcher das allgemeine oben in seiner eigentlichen Bedeutung angeführte Räsonnement der Sophisten in Beziehung auf die früheren Systeme hervortrat, welches Räsonnement übrigens in der That nur eine Anwendung des von ihnen selbst entwickelten und anerkannten Satzes ist, dass Gleiches von Gleichem erkannt wird, — ohne ein Vereinigungsband und eine Relation, sagen wir, zwischen dem percipirenden Subjecte und dem percipirten Objecte oder ohne eine Gegenwart dieses in jenem und für dasselbe ist natürlicherweise keine Erkenntniss möglich oder denkbar[64]). Wenn aber dem so ist, ist wohl ein solches Vereinigungsband zwischen dem als absolut seiend Angenommenen und dem denkenden Bewusstsein irgendwo von den Früheren bewiesen und dargelegt worden? — oder kann man, es sei nun mit Rücksicht auf die Natur des bewussten Subjectes selbst oder auf das, was als seine Bestimmungen und Objecte wirklich begriffen und gefasst ist, in irgend einem von diesen die Gegenwart und die Denkbarkeit eines absolut und objectiv Seienden aufzeigen? Dies ist die Frage. Kann sie nicht bejahend beantwortet werden, so ist die klare Folge, dass der Mensch in seinem Wissen nicht über das Wechselnde und Relative hinauskommt, und es ist nachher gleichgültig, ob man diese Folge mit *Protagoras* so ausdrückt, dass Alles wahr und jede Perception objectiv sei — in der Art nämlich wie sie es sein kann, nämlich als im Bewusstsein actuell gegenwärtig[65]), — oder mit *Gorgias* so, dass Alles (für das Bewusstsein Gegenwärtige) falsch sei, — insofern das Percipirte ein an und für sich Seiendes nicht sei[66]) oder ein solches nicht einmal

64) S. z. B. *Plato* Theaet. S. 152 B. ff.; Cratyl. S. 385 E; *Sext. Emp.* adv. Math. VII, 77.

65) Dies ist die Bedeutung des berühmten Satzes des *Protagoras*, dass der Mensch das Mass für Alles sei, sowohl für das Seiende als solches, als für das Nichtseiende als solches: Theaet. S. 152 A, woher auch Alles so ist, wie es einem Jeden erscheint. Theaet. l. c. B; Cratyl. S. 386 A; *Sext. Emp.* Pyrrh. hypot. 216, 218; adv. Math. VII, 60.

66) Insofern es nämlich in Beziehung auf das Bewusstsein steht, oder,

denkbar sei[67]). Das Resultat ist jedenfalls dasselbe. Indem nämlich eben so wenig ein Wissen als ein Sein, in ihrer positiven Möglichkeit an und für sich und im Verhältniss zu einander, im Gegensatz zu der sinnlichen Erkenntniss und der erscheinenden Wirklichkeit, von den früheren Ansichten aufgezeigt worden war, so wurden die Sophisten, es sei nun dass sie von der ewigen Bewegung *Heraklits* oder vom reinen Sein der Eleaten ausgingen, in beiden Fällen zu eben demselben Schlusse geleitet: zu einer Negation alles objectiv und absolut Seienden und alles Wissens. Allerdings konnte *Protagoras*, rücksichtlich jenes, des Seienden, zugeben, dass eine objectiv wirkliche Materie der Grund unserer Perceptionen sei[68]): da es jedoch diejenige nicht ist, die diese Perceptionen ist, so ist sie auch nicht das, von dem wir reden, noch ist dieses Objective dasselbe, was wir unter dem Wirklichen verstehen, und was die μέτρα betrifft, so sind sie, — wenn es auch solche an der immer veränderlichen ὕλη gäbe[69]), was sich jedoch nicht zeigen lässt, — doch für uns nicht da, weil wir selbst, so wie alles Andere, immer verändert werden[70]). Auf der anderen Seite, wenn *Gorgias* von den Beweisen *Zenos* des Eleaten für die Unmöglichkeit und die Widersprüche der Wirklichkeit sinnlicher und vieler Dinge ausgehend, da diese Wirklichkeit in die Zeit und den Raum fällt, die Argumente des Genannten auf Alles erstreckte und damit das Sein selbst als zeitlich

wie es von *Gorgias* ausgeführt wurde: entweder sind das Gedachte und das Seiende identisch, dann ist Alles wahr; oder sie sind nicht identisch, dann ist Alles falsch; nun trifft das Erstere nicht ein, also gilt das Letztere; — nämlich unter der Voraussetzung, dass »denken« dasselbe als percipiren, und »sein« dasselbe als im Raum oder als sinnlich und körperlich existiren ist; wie man aus den angeführten Beispielen sieht: s. *Sext. Emp.* adv. Math. VII, 77 ff; *Arist.* De Xenoph. Gorg. et Zenone c. 6.

67) Insofern nämlich als dasselbe im Raume und in der Zeit gefasst wird und als solches weder unendlich sein kann, — denn es ist in dem Raume und in der Zeit, — noch endlich, weil es in diesem Falle ein Anderes voraussetzt: *Sext. Emp.* l. c. 66 ff.; *Arist.* l. c.

68) *Sext. Emp.* Pyrrhon. hypot. 218.

69) *Sext. Emp.* l. c. 217.

70) S. *Plato* ll. citt. Note 65) und Theaet. S. 158, 159 u. ö.; *Diog. Laert.* IX, 51 ff.

und räumlich fasste[71]): so mag es gern zugestanden werden, dass dies eine Verfälschung der Parmenideischen Ansicht vom Wissen und Denken ist: ebensowohl aber ist zu merken, dass, da *Parmenides* selbst weder dem letzteren eine andere Entstehung als die der sinnlichen Wahrnehmung vindicirt, und so die Möglichkeit der Gegenwart des κατὰ λόγον gefassten Seins im Wissen und für dasselbe aufgezeigt[72]), noch, es sei nun von dem εἶναι oder dem νοεῖν, gesagt hatte, was sie als ein Anderes als das Sinnliche und demselben Entgegensetztes seien, nicht einmal die genannte, von *Gorgias* vorgenommene Veränderung von nöthen war, um die Bedeutung beider wieder zu der eines Sinnlichen und Körperlichen herabzusetzen; diese Auffassung καθ' ὕλην war schon von einem Nachfolger des *Parmenides* selbst, von *Melissus*, wieder aufgenommen worden[73]).

Hiezu kommt nun besonders die praktische Seite und Bedeutung der Sophistik, durch welche ihre Anhänger den grössten Ruhm erlangt und den merkbarsten Einfluss ausgeübt haben. Im Allgemeinen kann von dieser Bedeutung gesagt werden, dass sie der oben genannten, allgemeinen und theoretischen, vollkommen gleichartig ist und bloss gleichsam eine Exemplification von dieser ist, welche sie in einer anschau-

71) S. Note 66) und 67). Man hat den *Zeno* beschuldigt, die Sophistik veranlasst zu haben, und behauptet, dass es ihm mit der dialektischen Uebung nicht mehr voller Ernst wäre u. s. w. (so z. B. *Hermann* Gesch. und Syst. der Plat. Philos. I, S. 175, 176; *Steinhart* l. c. III S. 231, IV S. 378). Jenes kann zugestanden werden, damit aber ist um so weniger ein Tadel ausgesprochen, als auch die dialektische Argumentation der Sophisten wider den früheren Dogmatismus, wie wir zu zeigen gesucht, vollkommen befugt war. Um dagegen in den Argumenten *Zenos* gegen die absolute Wirklichkeit des Vielen einen Mangel an Ernst oder irgend eine »Entheiligung der Philosophie« zu sehen, muss man nicht eingesehen haben, wie diese Argumente noch heut zu Tage vollkommen richtig und unwiderlegt sind: wir verweisen in dieser Rücksicht auf *Marbach* l. c. I S. 139.

72) Die Vollkommenheit der Erkenntniss beruht nämlich auf den körperlichen Elementen und dem Uebergewicht des Warmen oder des Kalten in der Seele, und: Gleiches wird von Gleichem erkannt (das Warme durch die Lebenswärme u. s. w.): *Parm.* Fragm. V. 141 ff.; *Theophrast* De sensu, 4.

73) *Arist.* Met. I, 5; vgl. De soph. Elench. 5 und 28.

lichen Form darstellt. Dass die Sophisten die praktischen Fragen in die Wissenschaft einführten, ist an und für sich ohne Zweifel ein Verdienst, auf das Engste mit ihren erkenntnisstheoretischen Untersuchungen und mit der bei ihnen hervortretenden allgemeinen Richtung der Reflexion auf das Innere und Ideelle zusammenhängend, ohne welche Richtung eben so wenig ein eigentlich sittliches und moralisches Bewusstsein, als eine Einsicht von der Freiheit, die Bedingung und die Voraussetzung aller praktischen Philosophie, möglich ist. Andererseits stiessen die Sophisten in praktischer Hinsicht auf vorher gegebene Verhältnisse und Voraussetzungen, die mit denjenigen, welche oben in theoretischer Hinsicht angeführt worden sind, vollkommen gleichartig waren, und, was in diesem Gebiet ihnen eigentlich zur Last gelegt werden muss, sie nahmen zu diesen praktischen Antecedentien eben dieselbe Stellung ein wie vorher in Beziehung auf das Theoretische. Der Standpunct der Griechen vor den Sophisten, was den Grad der Entwickelung des sittlichen Bewusstseins betrifft, entspricht in praktischer Rücksicht vollkommen dem, was wir in theoretischer Realismus und Dogmatismus genannt haben. Allerdings fanden sich bei ihnen praktische Gesetze entwickelt, sowie rechtschaffene Handlungen als solche anerkannt waren: das ist unläugbar; darin aber liegt noch gar keine Garantie für die Stabilität oder die Actualität eines wirklichen sittlichen Bewusstseins und Wissens. Da nämlich der Grund zu der Gültigkeit jener Gesetze nicht aus ihrem eigenen rationellen Inhalte genommen war, sondern statt dessen von den Griechen durch positive Formen oder durch die Auctorität des Stifters fixirt wurde; da folglich auch das Motiv, sie zu erfüllen und damit die sittlichen Handlungen oder die Tugend zu verwirklichen nicht in irgend einer innern Ueberzeugung oder irgend einer Einsicht von dem absoluten Werthe der Tugend für das handelnde Subject lag: so ist es eben so natürlich, dass, wenn eine neue Auctorität und neue Gesetze sich geltend machten, solches als eine Veränderung des Rechten und Gesetzlichen seinem Inhalt nach hervortreten musste, wie auch, dass mit der immer mehr erwachenden Reflexion des Menschen auf sein eigenes Innere und seine Freiheit, als Motiv den äusseren Geboten zu gehorchen,

da kein höheres gegeben war, der eigene Vortheil erscheinen und damit auch der Gehorsam selbst in Rücksicht auf seine Wirklichkeit von diesem begrenzt und bestimmt werden musste. Beides ist übrigens nicht nur eine Folge davon, dass die praktischen Gebote als Dogmen aufgestellt waren; es kommt noch dazu, dass selbst der Inhalt dieser Dogmen in nicht geringem Grade dieselben Vorstellungsweisen natürlich hervorrufen musste: ein empirischer und eudämonistischer Anstrich ist, wie bekannt, der griechischen Religion und Sittenlehre ursprünglich eigenthümlich, und durch die früheren philosophischen Systeme war, in Folge ihres eignen Standpuncts, keine wesentliche Aenderung hierin zu Wege gebracht worden [74]).

Was nun den Fortschritt der Sophisten in praktischer Hinsicht betrifft, so besteht derselbe zunächst in der That nur darin, dass sie, was vorher das factisch Gegebene war, ausgesprochen haben. Auf diese Weise möchte es nun etwa scheinen, als könnte man mit *Hegel* behaupten, dass »wir den schlimmen Sinn (der Sophistik) auf die Seite zu stellen und zu vergessen« hätten [75]). Da bei den Griechen keine eigentliche Sittlichkeit, sondern nur eine gewisse Legalität zum Bewusstsein gekommen war, indem *ἀρετή* ursprünglich eine mehr oder weniger von der Hinsicht auf meinen eigenen Vortheil bestimmte Tauglichkeit bezeichnete und in dieser Bedeutung von Religionslehren und Poeten sanctionirt war: wie kann es den Sophisten zur Last gelegt werden, dass sie diese Ansicht in ein System gebracht und die Consequenzen desselben ausgeführt haben? Die Sache verhält sich jedoch nicht ganz so, und dies beruht darauf, dass die praktischen Lehren der Sophisten in der That nicht nur als Consequenzen der theoretischen Sätze entwickelt wurden, sondern umgekehrt der Zweck selbst waren — *par préférence* gaben sich die Sophisten für Lehrer der bürgerlichen Tugend aus, — für welchen die theoretischen als Mittel dienten [76]). Be-

74) In Rücksicht auf das hier Angeführte wird auf die Abhandlung des Verf.: Om Sokrates (Upsala 1846) S. 47 ff. verwiesen, wo das hierzu Gehörige weitläufiger entwickelt und bewiesen ist.

75) L. c. II, S. 8.

76) S. *Plato* Protag. S. 378 E. ff.; Men. S. 95 C; Gorg. S. 452 D; u. a. St.

merkt man dieses, dass die Sophisten sich das zum Ziel machten, die Veränderlichkeit und Relativität des Rechten zu verkünden und in einer Tugend Unterricht zu geben, welche in einer von egoistischen Motiven bestimmten formellen Fertigkeit bestand, so ist begreiflich, dass und wie ihre Ansicht von den Alten selbst nicht nur als aus einem mangelnden Bewusstsein des Sittlichen hervorgegangen betrachtet werden konnte, sondern vorzüglich als eine absichtliche Theorie des Unsittlichen, als eine systematische Vernichtung der Religiosität oder ein Umkehren des wahren Verhältnisses zwischen Recht und Unrecht, Tugend und Laster[77]). Darin liegt »der schlimme Sinn« sowohl der Sophistik selbst als ihres Einflusses, darin auch das, was das Auftreten des *Sokrates* gegen dieselbe motivirte.

Praktisch ist dieses Auftreten des *Sokrates*, sowohl was seine Motive, als was seine vorzüglichste und hervorstechendste Bedeutung anlangt, und zwar in dieser seiner praktischen Bedeutung gegen die Sophistik und die sophistische Denkweise, innerhalb und ausserhalb der Schule, gerichtet: dies sind die zwei Bestimmungen, die bei der Betrachtung des Sokratismus festgehalten werden müssen und ohne welche es ein vergeblicher Versuch bleibt, es sei *Sokrates*' persönliche und äussere Verhältnisse, seine Stellung zu der früheren Philosophie nnd seine Ansichten über diese, oder den Charakter und die Richtung der Ansichten und des Strebens seiner Anhänger und nächsten Nachfolger, auf eine natürliche und ungezwungene Art erklären zu wollen[78]). *Sokrates* trat als ein praktischer Regenerator und Ver-

77) *Plato* hat dies zu wiederholten Malen ausgesagt, — wie wir unten anführen werden; vgl. *Aristot.* Met. IV, 2, De soph. Elench. c. II; *Xenoph.* Memorab. Socrat. IV, c. V, 14, 20.

78) Auf diese Weise lässt sich der Sokratismus consequent nur insofern auffassen, als man *Plato*, nicht *Xenophon*, als die eigentliche Quelle der Erkenntniss von ihm ansieht und anwendet. Der Verfasser hat die Gründe hierfür in der oben citirten Abhandlung Om Sokrates (S. 43 ff.) zu zeigen gesucht, und er hat bei erneuerter Durchlesung derselben Nichts zu ändern, wohl aber Eins oder das Andere hinzuzufügen gefunden, was noch ferner die oben dargestellte Ansicht bekräftigen würde, wenn dazu hier der Ort wäre. Eine Bemerkung mag hier Platz finden. Der Verfasser hatte (S. 13 ff. jener Abhandlung) gezeigt, wie die Historiographen, welche

künder einer wirklichen, auf innerer und zwar auf innerer religiöser Ueberzeugung gegründeten, Sittlichkeit auf, und

den Inhalt und die Bedeutung der praktischen Lehren *Sokrates'* aus *Xenophon* gesucht hatten, successiv, um die Widersprüche bei ihren Vorgängern zu vermeiden, Schritt für Schritt dahin gebracht worden waren, die Sokratische Ethik schliesslich für die systematische Theorie der Unsittlichkeit und den *Sokrates* selbst für einen Landesverräther zu erklären; — so *Forchhammer* (Die Athener und Sokrates, Berlin 1837). *Zeller* ist nun einen Schritt weiter gegangen. Um, wie er selbst sagt, vermeiden zu können, in *Sokrates* wohl einen schuldlosen und frommen Menschen zu sehen, der Tugend predigte, dessen Bedeutung aber für die Wissenschaft ungefähr keine sei — um dies, als das eine Alternativ, vermeiden zu können, schlägt *Zeller* den Weg ein, dem Sokratismus eine eigentlich oder wissenschaftlich praktische Bedeutung und Tendenz, wenigstens principiell, abzusprechen, seinen wissenschaftlichen Gehalt in die theoretisch-formelle Lehre von der Begriffsbestimmung zu setzen und anzunehmen, dass er durch diese den Uebergang von der Sophistik bereite (l. c. II S. 73 ff.). Hierdurch kommt nun *Zellers* Darstellung in der That in das sonderbare Verhältniss zu den beiden Hauptquellen für unsere Erkenntniss des Sokratismus, dass sie weder die eine noch die andere Auffassung ausdrückt und wiedergiebt. Dies giebt dieser Darstellung in einem gewissen Grade den Charakter einer Construction, — übrigens mit *Zellers* Auffassung der Platonischen Ideenlehre und ihrer Bedeutung als einer Objectivirung und Hypostasirung des Sokratischen Wissens von den Begriffen (wovon mehr unten) vollkommen übereinstimmend. *Zeller* selbst glaubt, dass er den Sokratismus zugleich nach *Xenophon* und *Plato* darstellen könne und dass er durch eine solche Darstellung *de facto* gezeigt habe, wie beide uns nur ein Bild von ihrem Gegenstande geben (S. 73, 122). Untersucht man indessen näher, auf welche Weise dies *Zeller* gelungen ist, so besteht sie in der That theils darin, dass er überall, wo die Platonische Darstellung, — auch wenn diese, wie z. B. in der Platonischen Apologie, nach *Zellers* eigener Einräumung historisch treu ist, — den Standpunct der Xenophontischen verlässt, jene zum Niveau mit dieser herabdrückt, — bei welchem Verfahren doch zu bemerken sein möchte, dass eine Darstellung ebensowohl durch *peccata omissionis*, als *commissionis* schief werden könne. Theils und ferner wird *Zeller*, wie schon angeführt worden, genöthigt, den praktischen Lehren des *Sokrates* die eigentlich wissenschaftliche Bedeutung abzusprechen, — offenbar aus dem Grunde, weil die Lehren bei *Xenophon* über den eudämonistischen Standpunct der Sophisten sich nicht erheben (man vgl. l. c. S. 97 ff., 105—106) — und eine solche Bedeutung bloss den formell-erkenntnisstheoretischen Sätzen zuzugestehen. Damit aber geräth *Zeller* in Streit sowohl mit *Xenophon* als mit *Plato* und ausserdem mit den übrigen älteren Gewährsmännern: wie verschieden nämlich auch diese

zwar ebensosehr durch seine Persönlichkeit als durch seine Lehren: daher ebensowohl das, was das Mystische in jener genannt worden ist[79]), als seine s. g. Verachtung der früheren naturphilo-

übrigens in ihren Berichten sein mögen, darin sind sie doch einig, dem Gegenstande dieser ihrer Berichte vorzüglich eine praktische Bedeutung zuzuerkennen. Wir werden dies im nächst Folgenden durch Citationen belegen; hier begnügen wir uns daran zu erinnern, wie einerseits *Xenophon* so wenig eine Auctorität für *Zellers* Ansicht sein kann, dass auch in den von ihm angeführten Beispielen der Sokratischen Lehre von den Begriffen der Begriff nicht einmal getroffen ist, sondern statt dessen äussere Relationen und wozu das Definiendum taugt angegeben werden (s. z. B. Memor. III, c. VIII, 3, 5—8), was deutlich zeigt, dass dem *Xenophon* nicht einmal klar war, was die Begriffsbestimmung eigentlich bedeutete; andererseits, dass *Xenophon* den *Sokrates* trotz seiner Lehre vom Wissen als der wahren Erkenntniss doch von jedem Wissen abrathen lässt, mit dem ein praktischer Nutzen nicht unmittelbar verbunden ist: Memor. I, I, 6; IV, 3, 14; VII u. a. St. Daher hat *Zeller* auch nicht zeigen können, warum *Sokrates*, da das Wissen als solches der eigentliche Gegenstand seines Interesses war, dessenungeachtet es doch bloss auf praktische Fragen anwendet. Ein Versuch einer solchen Erklärung, obwohl wenig bindend, findet sich bei *Zeller* l. c. II Ed. I, S. 45; in der II. Ed. S. 80, 97, u. ö. wird nur gesagt, dass *Sokrates* sein Wissen auf sittliche Gegenstände richtete, wozu es doch keinen Grund oder keine Nothwendigkeit giebt, wenn schon das Wissen als solches oder *eo ipso*, nach *Sokrates*' Ansicht, Tugend gewesen wäre. — Die Zellersche Darstellung ist die einzige wissenschaftliche Untersuchung über diesen Gegenstand, die wir, ausser den in der genannten Abhandlung berücksichtigten, gefunden haben. Was nämlich z. B. die Darstellungen *Hermanns* (l. c. S. 231 ff.) betrifft, so enthalten sie eigentlich nur ein Wiederholen des hundert Mal Gesagten und Widerlegten, der Treuheit *Xenophons*, des Eudämonismus *Sokrates*' u. s. w. — Wir haben bei der vorhergehenden historischen Uebersicht *Hermann* wenig citirt, weil wir bei ihm und in seinen weitläufigen Untersuchungen wenig mehr gefunden haben, als dass er einer der Philologen ist, die in und mit ihren linguistischen Forschungen über die Werke der Alten noch dazu die Einsicht in die philosophischen Ansichten dieser zu bekommen glauben.

79) Dies liegt besonders in der festen Ueberzeugung, welche von *Sokrates* in seiner Apologie (bei *Plato* S. 30 D, 31 B, 33 C.) geäussert wird, dass seine Wirksamkeit eine göttliche Mission sei, welche zu verlassen ihm verboten sei, und dass er vom Gotte gesandt sei die Athener zu bessern, weshalb auch sein Tod ihnen, nicht ihm, zum Schaden gereichen würde, u. s. w.: Aeusserungen, die die höchste Unverschämtheit bezeichnen würden, wenn sie nicht ein Ausdruck des sittlich-religiösen Bewusstseins wären, das bei *Sokrates* zum ersten Male hervortrat, und bei ihm, wie es

sophischen Speculationen oder das mangelnde Interesse für dieselben: »artige Notizen könnten diese geben, aber Eins sei nothwendig, das sei die Erkenntniss von dem Menschen selbst, von der Beschaffenheit an ihm, die seine Vollkommenheit ausmache, und den Ueberzeugungen, die seine Wirksamkeit leiten sollen, und in Betreff dessen hätten alle früheren Ansichten sich als untauglich und ohnmächtig gezeigt«[80]).

Den Weg nun, zu diesem Ziele zu gelangen, hatten die Sophisten gezeigt: in äussern Geboten und Bestimmungen, — man mag nun die Beschaffenheit der Einsicht von diesen als solche oder ihren eigenen Inhalt in Erwägung ziehen, — war kein fester Punct, kein an und für sich gültiges Princip zu gewinnen, sondern sollte eine wirkliche Einsicht von dem Guten, sowie auch eine wahre Tugend zu erreichen sein, so mussten sie aus dem Innern des Menschen selbst genommen und bestimmt werden.

im Allgemeinen bei Entdeckern grosser Wahrheiten der Fall ist, mit seiner ganzen Persönlichkeit verschmolzen ist, ein sittlich-religiöser Enthusiasmus, dessen Wahrheit und Reinheit *Sokrates* sowohl mit seinem Leben als mit seinem Tode bekräftigt hat.

80) »Meinerseits — sagt *Sokrates* vollkommen charakteristisch bei *Plato* in Bezug auf naturphilosophische Erklärungen der Mythen — halte ich dergleichen Erklärungen für ganz artig, nur dass ein gar kunstreicher und unverdrossener Mann dazu gehört, und der eben nicht zu beneiden ist, weil, wenn Eins erklärt worden ist, ein ganzes Volk von Gorgonen, Pegasen und andern unendlich vielen und unbegreiflichen Ungeheuern ihm herzuströmt, die er nothwendig ins Gerade bringen muss. Ich habe dazu die Zeit nicht, und die Ursache hievon, mein Lieber, ist diese: ich kann noch nicht, nach dem Delphinischen Spruch, mich selbst erkennen. Daher denke ich nicht an jene Dinge, sondern an mich selbst, ob ich etwa ein Ungeheuer bin, noch verschlungener gebildet und ungethümer als Typhon, oder ein sanfteres und einfacher gebildetes Wesen, das einer göttlichen *μοίρα* von Natur theilhaftig ist« Phaedr. S. 229 D. 230 A. — *Xenophons* ausdrückliche und ohne Zweifel bis ins Uebertriebene gehende Erklärung, dass *Sokrates* Lehre und Wirksamkeit vorzüglich praktisch sei, betreffend: kann man, nebst l. c. N. 78) Mem. I, 10 ff; 2, 64; 3, 4; IV, 3, 18; 7, 6—8; 8, 11, u. a. nachsehen. — Aber auch *Aristoteles* lässt nicht das Wissen des Begriffs dem *Sokrates* die Veranlassung und das Motiv sein, um die Tugenden, sondern ganz umgekehrt die Nachforschungen über die ethischen Tugenden, um das Wissen des Begriffs zu bestimmen: Met. XIII, 4 (Ed. Bekk); 10, 8 b; 17, 27.

In formeller Rücksicht führt dies zu der Sokratischen Begriffsentwickelung, als Bedingung wahrer Erkenntniss gefasst, oder der Forderung, in und mit Begriffen was in jedem Falle wahrhaft ist zu wissen[81]), daher denn auch die Tugend insofern vom Wissen bedingt oder Wissen wird[82]). Diese Lehre von dem Wissen ist die theoretische und formelle Seite des Sokratismus, und obwohl dieser durch diese Lehre einerseits als eine Fortsetzung der durch die Sophistik gegebenen Richtung erscheint, insofern das Subject und seine eigene Einsicht den Ausgangspunct und die Norm in theoretischer und praktischer Hinsicht bilden, kann doch mit allem Grunde gesagt werden, dass andrerseits die grosse Verschiedenheit zwischen beiden schon durch die Art, in welcher die Einsicht von dem Sokratismus bestimmt wird, nämlich durch den ihr ertheilten Charakter des Wissens, hervortritt[83]), und dass durch den streng durchgeführten Gegensatz zwischen diesem einerseits und der sinnlichen Vorstellung und der subjectiven Willkühr andrerseits, — ein Punct, in welchem der Sokratismus, wie *Steinhart* bemerkt[84]), einen Vergleich mit dem Parmenideischen Rationalismus darbietet, — auf einmal, durch die Anerkennung eines Unterschieds zwischen Wahrem und Falschem, das *πρῶτον ψεῦδος* der So-

81) *Aristot.* l. c. n. praec. und I, 6, 987 b. 1; *Xenophon* l. c. IV, V, 12; VI, 1 ff. u. a. St.

82) *Arist.* Eth. Nic. VI, 13, 1144, b 17, 28; Eth. Eudem. I, 5, 1216, b 6. u. a. St.; *Xenoph.* l. c. III, IX, 5, 14—15; *Plato* Apol. S. 21 C—D. 22 b, 28 E, und ferner ausgeführt 2 B. in Men. S. 87 C. ff.; Euthyd. S. 280 A. ff.

83) Dies ist es, was von *Zeller* mit Grund gegen *Hegels* einseitiges Festhalten der subjectiven Seite im Sokratismus, welche nach *Hegels* Behauptung von *Sokrates* über das objective Rechte, die Religion u. s. w. gesetzt werden soll (l. c. II. S. 49, 63, 72 u. ö.) eingewandt worden: sowie es einerseits ohne das Subject und dessen Bewusstsein von sich selbst keine Ethik gebe, so sei andrerseits die Subjectivität, welche bei *Sokrates* hervortrete, nicht, wie bei den Sophisten, die sinnliche, sondern die, welche im objectiv gültigen Begriff ihre Norm und ihren Inhalt habe: *Zeller* l. c. II S. 80—82.

84) L. c. II S. 85—86; vgl. *Brandis* l. c. II S. 36; *Ritter* l. c. II S. 55. Wenn *Zeller* (l. c. II S. 77 N.) verneint, dass *Sokrates* schon ausdrücklich zwischen der *δόξα* und der *ἐπιστήμη* unterschieden habe, so streitet dies um so weniger gegen das Gesagte, als *Zeller* selbst vollkommen rich-

phistik aufgehoben war[85]) und eben damit, im Begriffe des Wissens, die Bedingung oder, um so zu sagen, das Instrument für eine positive Philosophie und insbesondere eine positive Sittenlehre gegeben war.

Etwas mehr dagegen, ein wirklicher Anfang einer neuen Sittenlehre und ein neuer Standpunct innerhalb einer solchen, ist durch die angeführten Bestimmungen über Wissen und Tugend, da sie rein formell und ohne einen eigenen Inhalt sind, welcher den vorher von den Sophisten angenommenen sinnlichen Bestimmungen entgegensetzt wäre, so wenig gegeben, dass diese formellen Sätze und Bestimmungen, ohne eine sonderbare Einseitigkeit bei ihrem Erfinder anzunehmen, schwerlich als an und für sich in irgend einer Beziehung praktisch angesehen oder als das ganze Leben beseelende und ordnende praktische Motive gefasst werden können[86]). Auch wurden sie in einer solchen Be-

tig bemerkt, dass »der Sache nach jener Gegensatz in dem ganzen Verfahren des *Sokrates* liegt.«

85) Vgl. oben S. 34 ff.

86) Jenes — dass mit dem formellen Wissen ein anderer Inhalt als das Sinnliche nicht gegeben sei — ist klar. Wovon ist das Wissen ein Wissen? Sofern nichts Anderes ausdrücklich angegeben ist: das Wissen von dem Sinnlichen oder, in praktischer Rücksicht, dem Angenehmen und Nützlichen: was auch das Resultat ist, zu dem man aus der Darstellung *Xenophons* allein kommen muss, woher auch von *Hegel* u. A. behauptet, und von *Zeller* anerkannt wird, dass dieses Resultat in Beziehung auf die Lehre des *Sokrates* das richtige und wahre sei (l. c. II S. 101 ff.). Eben deshalb trifft es nicht zur Sache, wenn *Steinhart* den Standpunct des Sokratischen Wissens in Dem finden will, was von *Plato* unter dem Namen der *δόξα μετὰ λόγου* untersucht und critisirt ist (Theaet. S. 201 b ff.), d. h. in abstracten, aus der Erfahrung geschöpften Vorstellungen, welche, eben deshalb, nicht über den sinnlichen Inhalt hinauskommen und bei welchen »die Erklärung« oder die Demonstration, wie *Plato* zeigt, sich im Kreise dreht. — Was das Zweite, die Identification des Wissens als solchen mit der Tugend, betrifft, so soll es, nach *Zeller*, eben eine solche Identification sein, auf welche *Sokrates* bei seiner Lehre von der Tugend und dem Guten abzwecke (l. c. S. 79 ff., 97 ff. u. a. St.), — so dass also die Tugend, zu welcher *Sokrates* leiten wollte, die Tugend Begriffe zu bilden war, die Glückseligkeit, welche er in der Prüfung seiner selbst und Anderer fand, in der Glückseligkeit bestände, nachzuforschen, ob sie logische Fehler begingen! Es scheint als glaube *Zeller*, es wäre hiermit ein auch in sittlicher

deutung von *Sokrates* selbst nicht gefasst, dessen Ansichten und Aeusserungen über menschliche Tugend und Vollkommenheit und deren Bedingung in der That nur in ihrer halben Bedeutung referirt und aufgefasst wären, wenn man rücksichtlich ihrer bei dem Begreifen als solchem, in seinem bloss formellen Charakter und in seiner Absonderung von einem bestimmten Inhalte, stehen bliebe. Allerdings musste diese formelle Seite der Tugend dem *Sokrates* besonders wichtig sein, sofern er in ihr den Ausdruck der eigenen und klaren Ueberzeugung sah[87]), die er gegen die herrschenden Meinungen seiner Zeit wollte geltend machen, mit andern Worten, sofern er der war, welcher die Sittlichkeit als einen innern und bewussten Charakter entdeckte und aussprach. Aber ebenso wie der Enthusiasmus, welcher den *Sokrates* belebte, nicht ein logischer, sondern überwiegend ein ethisch-religiöser war, so ist ihm das Wissen nicht durch seine Form als solches — oder als logisches Denken — Tugend[88]), sondern umgekehrt die Tugend Wissen in Folge des

Hinsicht höherer Standpunct als der der Sophistik dem Sokratismus vindicirt worden, woher auch das Schweben zwischen Dogmatismus und Eudämonismus, welches, nach *Zellers* Ansicht, das wirkliche Ergebniss der Sokratischen Ethik ist, unabsichtlich und dem *Sokrates* selbst unbewusst als solches hervortreten soll (l. c. 105—106). Dass nun eine solche Ansicht über den Sokratismus, wie die angeführte, aus den verwirrten und widersprechenden Darstellungen und Ausführungen *Xenophons* entnommen werden kann, wollen wir nicht bestreiten. Dagegen werden wir sofort in Beziehung zugleich auf das oben Note 78) Angeführte zeigen, wie eine solche Auffassung der Tugend und des Guten nach *Platos* Darstellung, ja, nach den allgemeinen Aeusserungen des *Xenophon* selbst, auf die praktischen Ansichten *Sokrates'* keine Anwendung leidet, obwohl sie bei den Megarikern zu finden ist, dann aber mit allen Schwierigkeiten und Widersprüchen verbunden, welche diese Ansicht drücken. Um hierbei jede Gefahr zu vermeiden, Sokratisches und Platonisches zu vermischen, stützen wir unsere Uebersicht nur auf die Dialoge Apologia und Crito, welche von den meisten Gelehrten als historisch treu angesehen werden.

87) S. z. B. ll. citt. e *Plat.* Note 82) und *Xenoph.* l. c. III, IX, 5, 15.

88) Es ist diese Auffassung, welche unseres Erachtens den Grundfehler an *Zellers* Auffassung des Sokratismus ausmacht. Unter den in der 2. Ausg. (S. 97 N. 1) meistens aus *Aristoteles* nebst *Xenophon* für diese Ansicht angeführten Citaten findet sich keines, in dem die φρόνησις, der λόγος

unsinnlichen und absoluten Inhaltes, der nur für das Denken wirklich ist[89]), — woher das Wissen (in seiner sittlichen Bedeutung) und die Selbsterkenntniss bei *Sokrates* selbst niemals von ihrem praktischen Inhalte und ihrem praktischen Verhältnisse zum Wollen und Handeln isolirt werden[90]); — woher auch ein denkendes und forschendes Leben »das allein lebenswerthe« ist[91]), nicht der logischen Conclusionen wegen *de rebus variis et nonnullis aliis,* welche durch die Forschung gewonnen werden könnten[92]),

u. s. w., kurz das Wissen nothwendig oder nur wahrscheinlich Subject wäre, von dem die ἀρετή als Prädicat oder Bestimmung ausgesprochen würde, sondern umgekehrt kann in ihnen Allen, und wird wahrscheinlich, das Wissen der ἀρετή als Bestimmung beigelegt. Die Citate (Apol. 21 B. 28 E—29 A) in der 1. Ausg. (S. 41 N. 1), die eben dafür angeführt werden, beweisen, sowohl an und für sich, als besonders wenn sie im Zusammenhange mit dem nächst Folgenden betrachtet werden, gerade das Gegentheil: die praktische Bedeutung (Apol. S. 29 D) des geforderten Wissens (S. 21 B, 29 A) »kommt« nicht bloss »nachher«, sondern sowohl das unmittelbar nach S. 21 B Folgende als das zwischen S. 29 A und 29 D Gesagte enthält die Aufzeigung und den Beweis der wesentlichen Bedeutung des Wissens aus seiner praktischen und sittlichen Inhaltsbestimmtheit, in Folge deren es (da der Wille der Einsicht folgt) mit der Sittlichkeit zusammenfällt. Kurz gesagt: *Sokrates* betrachtete sich allerdings als Vollführer eines göttlichen Gebotes, das eigene und Anderer Wissen zu prüfen, — das Wissen nämlich von der Tugend, eine Prüfung in der Absicht, sittlich zu bessern in Rücksicht auf Einsicht und Willen, und in Betreff des Geistes und der Art seiner Lehrthätigkeit berief er sich auf seine Handlungsweise (s. ll. citt.). Daher gesteht auch *Zeller* selbst zu (l. c. Ed. 1), dass sowohl bei *Xenophon* als bei *Plato* dem γνῶθι σεαυτόν zunächst nur eine praktisch-sittliche Bedeutung gegeben wird. — Dass *Sokrates* übrigens auch über andere Angelegenheiten und ihre richtige Anordnung gesprochen — wie *Zeller* durch Beispiele aus *Xenophon* zeigt — beweist natürlich gegen das Gesagte nichts, und es wäre ohne Zweifel ganz undenkbar, dass es sich anders verhielte.

89) *Plato* l. c. S. 28 B—E, 29 C—E, 30 B, 30 D—31 B.

90) L. c. S. 21 C—22 E, 29 B, E, 30 A—B, 36 C, 37 E—38 A; und l. c. e Phaedr. Note 80); *Xenoph.* l. c. IV, 2, 24 ff. u. a. St.

91) *Plato* Apol. S. 38 A.

92) Das sittliche Wissen ist das einzige, mit welchem *Sokrates* sich beschäftigt: l. c. S. 29 B, 30 B; und die Unwissenheit, von der er zu befreien sucht, besteht nicht im Mangel an Einsicht im Allgemeinen, sondern in einer unrichtigen Ansicht von dem, was das wahrhaft Gute sei: l. c. S. 29 A—B und *Xenophon* l. c. III, IX, 4, 6; IV, III, 1.

sondern darum ist die denkende Wirksamkeit die wahre εὐπραξία [93]), weil sie, und sie allein, ebensowohl den Blick auf das unsinnliche Gute und das Göttliche richtet und also mit dem Glauben an die Wirklichkeit und den Werth dieses und mit der Gewissheit von demselben zusammenfällt [94]), als sie, ebendaher, ein Ausdruck und eine Manifestation von der Wirksamkeit und der Gegenwart des Göttlichen im Menschen ist [95]). Dieses rationelle

93) Leben — bemerkt *Schleiermacher* — drückt unvollkommen den Sinn der εὐπραξία und des εὖ πράττειν aus, da wir nicht immer bei Leben an Thätigkeit denken. Allerdings mag in der gemeinen Sprache auch das εὖ πράττειν passiver genommen worden sein, als es *Plato* (und *Sokrates*) will, aber die Polemik wider die Identification eines angenehmen Lebens und des wahren Wohlseins zeigt deutlich seine Absicht und die Sprache ist offenbar auf seiner Seite: Platons Werke, 2. Aufl. II, 1 S. 492—493. — Vgl. das mit dem nach *Plato* Angeführten ganz Uebereinstimmende bei *Xenophon* l. c. III, IX, 14–15; I, VI, 9.

94) *Plato* l. c. S. 28 E, 29 D, 38 A mit 30 A—C, 36 D—37 B verglichen; und *Xenoph.* l. c. n. praec. und IV, III, 14; I, IV, 16; vgl. *Plato* Crito S. 48 A—B. — Mit noch deutlicheren und bestimmteren Worten ist dasselbe in späteren Platonischen Dialogen ausgedrückt: so Phaed. S. 83 A—84 B; Rep. VII S. 519 A—B. Dem *Plato* nämlich, und noch mehr dem *Sokrates*, war der Gegensatz zwischen νόησις, σοφία oder ἐπιστήμη und der sinnlichen Erkenntniss nicht auf den rein formellen und theoretischen Gegensatz zwischen Denken und Vorstellen beschränkt, sondern, wie jene und die ganze Philosophie ursprünglich zugleich eine praktische Bedeutung hatte, so unterschied sie sich von dieser ebensowohl in Ansehung ihres Gegenstandes als in Ansehung ihrer Form: bezeichnete ebensowohl Vernunft, in theoretischer und praktischer Bedeutung, als Verstand. Grossentheils liegt der Erklärungsgrund für die praktische und universelle Bedeutung, die dem Wissen bei *Sokrates* zukommt, in der bekannten Sokratischen Ueberzeugung, dass der Wille immer und mit Nothwendigkeit sich nach der Einsicht richte, oder, dass wer das Rechte wisse, es auch wolle. Die Bedeutung dieses Satzes und damit auch die Erklärung der Art des Wissens, welches *Sokrates* forderte, sieht *Schleiermacher* (l. c. I, 1 S. 324) mit Recht in der Aeusserung des Laches (S. 188 C—D): dann sei Rede (und Einsicht) über die Tugend erfreulich, wenn der Mann der Rede würdig ist und der Redende und das Geredete zu einander passen und stimmen.

95) *Plato* Crit. S. 47 D, 48 A; und allerdings noch bestimmter in Theaet. S. 176 und Phaed. S. 83 A f; doch auch bei *Xenophon*, obwohl unvollständiger ausgedrückt, l. c. I, VI, 10. Aus diesem religiösen Gesichtspuncte, — welcher bei der Bestimmung des praktischen Verhältnisses des Menschen bei *Sokrates* der hervorstechendste ist und in gewissem Grade den speciell ethischen so zu sagen absorbirt, — fasst er dieses Verhältniss

Sein oder diese göttliche Natur des Menschen ist das, was im Sokratismus das positive und absolute Princip bildet, und was, da im Verhältnisse dazu nach *Sokrates'* Ansicht das Wissen zugleich Organ und Ausdruck ist, auch diesem Wissen — das andernfalls schwerlich etwas Anderes als eine Fortsetzung, wenn auch in höherer Potenz, von der relativen Subjectivität der Sophisten ausdrückte [96]) — eine reell-objective und zudem auch eine concrete Bedeutung und Gültigkeit, als das ganze Leben leitend und bestimmend, verleiht. In seinen Gesprächen und Raisonnements hat *Sokrates* auf dieses Innere, in der doppelten

als ein rein persönliches: als Gehorsam gegen die Gottheit oder gegen einen Ausspruch derselben und daher auch Harmonie mit ihr und Bestimmtsein von ihr, und dies nämlich nicht als ein äusseres, sondern als ein rein inneres, durch die Natur der Seele selbst bestimmtes Verhältniss, wodurch sowohl die Begriffe von persönlicher Vorsehung und persönlichem Gesetzgeber, als vom sittlichen und absoluten Guten in vollkommener Reinheit und Universalität hervortreten: s. Apol. S. 30, 31 A—C, 33 C, 37 E, 39 B, 41 D—42 E; Crit. S. 46 D—E, 47 C—E, 49 A; *Xenoph.* l. c. 1, III, 4; IV, 18; VI, 10; IV, VIII. *Xenoph.* Sympos. IV, 49. Dass mehrere der aus Apol. citirten Stellen mit besonderer Rücksicht auf *Sokrates* und seine persönlichen Verhältnisse gesagt sind, verneinen wir nicht; aber die anderen Stellen beweisen am besten, dass das in jener Dargestellte nicht als etwas ihm allein Zugehöriges oder Eigenthümliches zu betrachten ist.

96) *Hegel* hat dies vollkommen eingesehen; er verneint gar nicht die oben von uns und nach *Zeller* aufgezeigten formellen Unähnlichkeiten zwischen der »unendlichen« und denkenden Subjectivität, welche von *Sokrates*, und der endlichen und sinnlichen, welche von den Sophisten aufgestellt worden war (s. l. c. II S. 42 ff., 70): aber dies hindert ihn nicht, nichtsdestoweniger jenen auf dieselbe Linie mit diesen zu stellen (nach dem schon oben N. 83) angeführten). Danach sind nun Alle von *Hegel* critisirt worden, welche, wie z. B. *Steinhart* (s. oben N. 86), den Standpunct des Sokratismus nicht anders, als er, bestimmt haben, aber dennoch in demselben ein Neues finden wollen. *Zeller* hat dies nicht übersehen (s. l. c. II, S. 82) und daher, wie gesagt, in die theoretische und formelle Begriffsbestimmung das speculative Interesse des Sokratismus und dessen Bedeutung als Ausgangspunct für die Folgenden gesetzt. Wir haben durch die oben gemachte Darstellung und die Citate, auf welchen diese beruht, zu zeigen gesucht, wie diese Annahme *Zellers* factisch unrichtig ist; und eben so wenig schien uns aus derselben das Verhältniss des Sokratismus zu den folgenden Ansichten und der durchgehend praktische Charakter dieser letztern erklärlich. Hiervon mehr bei der Darstellung des Platonismus selbst.

Bedeutung eines absoluten Princips und absoluten Objects des praktischen Wissens, den Menschen hingewiesen, indem er ihn auf seine gottähnliche Natur, sein religiös-praktisches Bewusstsein, die ungeschriebenen Gesetze in seinem Innern u. s. w. hinweist [97]), und, in seiner individuellen Form, hat er Dasselbe in seinem berühmten δαιμόνιον gefunden [98]).

Ist dies die richtige Auffassung des Standpunctes des Sokratismus, so ist mit derselben auch ein begreiflicher Erklärungsgrund gegeben sowohl für das Bedürfniss einer weiteren Entwickelung dieser Ansicht und für die Art einer solchen, als auch dafür, dass die meisten Versuche, eine solche zuwege zu bringen, misslangen und die Speculation wieder zu einem niedrigeren Standpuncte als dem des *Sokrates* selbst zurückführten. In seinem Innern hatte *Sokrates* eine göttliche und absolute Norm und ein Mass für das Leben gefunden, und, da dieses Innere durch keinerlei sinnliche Erkenntniss zu fassen war, den Menschen auf eine denkende Betrachtung seiner selbst als die Form und die Actualität von Tugend und Vollkommenheit hingewiesen. Es kann hinzugefügt werden, dass dies, obwohl gewiss und sogar durch äusserliche göttliche Auctorität bekräftigt, ihm selbst sonderbar schien; und indem er daher durch Unterredungen mit Anderen und Erforschung ihres Innern grössere Klarheit zu gewinnen suchte [99]), wurde diese seine Wirksamkeit zugleich die von ihm gegebene Entwickelung und Bestätigung der Wahrheit und der göttlichen Bedeutung dessen, was er in sich selbst fand, eine Bestätigung, welche er, gleichsam durch eine continuirte

97) S. ll. citt. N. 88).

98) Dass dem δαιμόνιον des *Sokrates* wesentlich die Beziehung auf das Sittliche zukomme, und dass dasselbe also auch das Gewissen, — mit den Eigenthümlichkeiten in der Form, die diesem, als es zum ersten Male als solches hervortrat und gefasst wurde, natürlich zukommen mussten, — in sich fasse, obwohl es nicht bloss das Gewissen d. h. das Gefühl des Sittlichen in dem handelnden Subjecte selbst war, sondern auch als eine instinctartige Sympathie oder Antipathie in Beziehung auf andere Personen und persönliche Verhältnisse hervortrat: dies haben wir in der erwähnten Abhandlung: Om Sokrates, S. 101 ff. zu zeigen gesucht, und unsere Ueberzeugung in diesem Puncte ist durch *Zellers* Darstellung nicht geändert worden, — zu deren näherer Prüfung indessen hier nicht der Ort ist.

99) S. *Plato* Apol. S. 20 E ff.

Exemplification in Lehre und Leben, sich selbst und Anderen gab. Wenn es aber hiermit die natürliche Aufgabe seiner Nachfolger wurde, den absolut neuen Inhalt für das Bewusstsein gleichsam zu fixiren oder ihn rücksichtlich seiner Wirklichkeit und seiner Bestimmtheit zu beweisen, und damit einen wissenschaftlichen Ausdruck der Ansicht zu geben, welche bei *Sokrates* eine persönliche Wirklichkeit und Einheit gehabt hatte: so ist es eben so begreiflich, dass die Lösung, welche dieser Aufgabe gegeben wurde, nicht weniger in Folge der Art der Aufgabe selbst als in Folge des von *Sokrates* angewiesenen Weges der Lösung, von verschiedenen Personen vorgenommen sehr verschieden ausfallen musste. Darin stimmten allerdings alle *Sokratiker* überein, dass sie sich mit Untersuchungen über das Wissen und das Gute beschäftigten, und auch darin, dass sie auf die eine oder andere Weise eine Anwendung von jenem auf dieses machten; mit andern Worten darin, dass ihre Ansichten eine idealistische und praktische Tendenz und einen von dieser bestimmten Charakter hatten. Was dagegen den Inhalt dieses praktischen Idealismus betrifft, so ist es unter Voraussetzung des eben Gesagten ebenso einleuchtend, dass dieser durch einen verschiedenen Grad der Bildung in theoretischer und praktischer, reeller und formeller Hinsicht bei den Suchenden bestimmt werden musste, als auch, dass ein jeder, der bei diesen seinen Nachforschungen in seinem eigenen Innern einen wirklichen Einheitspunct von Wissen und in theoretischer und praktischer Rücksicht absolut gültigem Sein nicht fand und so, im Aufzeigen und wissenschaftlichem Determiniren dieser Einheit, über den *Sokrates* selbst zu keiner universell wissenschaftlichen Ansicht gekommen war, — dass, sagen wir, ein jeder, dem solches nicht gelang, auch den Standpunct des *Sokrates* verfehlt hatte und, da das Sokratische Wissen für ihn nur ein formelles ward, in einer anderen Ansicht eine reelle Basis suchen musste. In der That sind es die unvollkommenen Sokratiker, auf welche der Vorwurf des Oscillirens zwischen einem inhaltsleeren Begriffsformalismus und einem begriffswidrigen, dogmatischen oder eudämonistischen Inhalte seine Anwendung hat, welches man dem Sokratismus selbst, mit dem *Xenophon* als Gewährsmanne, aus dem einfachen Grunde, weil dieser selbst einer unter

den *Sokratikern* war, welche einen absolut gültigen Inhalt in ihrem Innern nicht zum Bewusstsein bringen konnten, hat beimessen wollen.

In dem Gesagten liegt nun auch der allgemeine Ausdruck für das Verhältniss zwischen *Plato* und den übrigen *Sokratikern* (von welchen *Xenophon* sich nur dadurch unterscheidet, dass, während die Uebrigen consequent den Sokratismus von einer Seite fassten und entwickelten, er dagegen Alles ohne Einheit zu einem widersprechenden Aggregat von Sätzen zusammenfügte), und dadurch wird auch das Verhältniss des Ersteren zu den Letzteren bestimmt. Eine gewisse, bedingte Gültigkeit musste allen diesen Ansichten von *Plato* zuerkannt werden, da sie alle aus derselben Quelle wie seine eigene Speculation hervorgegangen waren, oder gleichsam irgend einen Gesichtspunct oder eine Entwickelungsstufe seines eigenen Systems ausdrücken. Dem Resultate nach und im Ganzen mussten sie dagegen alle natürlich ebenso bestimmt diesem Systeme entgegengesetzt sein, und dies, so zu sagen, in eben der Proportion oder in dem Grade, in dem sie dem Geiste des Sokratismus selbst fremd und von ihm verschieden waren.

Das Geringste von diesem Geiste findet sich ohne Zweifel bei *Aristippus*. Wohl sehen wir die Aehnlichkeit in den Ausdrücken: der Begriff des Guten als Hauptgegenstand der Untersuchung, das Innere des Menschen als Princip des Bestimmens desselben, und die *φρόνησις* als wiederum die Bedingung dieses, und daher als die Tugend [100]). Aber da das rationell-religiöse Vereinigungsband zwischen Form und Inhalt total fehlte, so verschwand an der *φρόνησις* jede andere Bedeutung als die von formeller Bildung und Klugheit bei den subjectiven Interessen [101]), welche wieder, dem Inhalte nach von jener unabhängig und im Voraus gegeben, keine anderen als die der sinnlichen *πάθη* [102]) oder „*permotiones animi internae*" [103]) sein konnten: womit diese Ansicht, gleichwie sie zum Standpuncte der Sophistik, nur reiner

100) S. *Diog. Laert.* II, 86 ff.; *Sext. Emp.* adv. Math. VII, 191 ff.

101) *Diog. Laert.* II, 91.

102) *Plut.* adv. Coll. c. 24, 2; *Aristocl.* ap. Euseb. praep. evang. XIV, 19, et ll. citt. N. 100).

103) *Cic.* Quaest. Acad. II, 46.

idealistisch (wie die aus *Cicero* citirten Ausdrücke zeigen), zurückkehrt, mit dem Sokratismus eine reelle Opposition und den Gegensatz von ihm bildet.

Ein wenig höher standen wenigstens im Anfange die Cyniker, welche, da sie im Verhältniss zum Sokratismus den todten Buchstabenglauben repräsentiren, schon durch das strenge Beibehalten der äussern Form wenigstens Dem entgingen, in einen positiven Gegensatz mit der letztgenannten Ansicht zu gerathen. Andrerseits muss es freilich zugegeben werden, dass in demselben Grade, in welchem es ihnen auf diese Weise, als *imitatorum pecus*, gelang, wenigstens im Aeussern das Aussehen treuer Sokratiker zu behalten [104]), ihre Ansicht, als ein wissenschaftliches System betrachtet, so viel unhaltbarer wurde, ja dass sie damit endete, gar kein solches mehr zu sein, indem sie mit erklärter Verachtung gegen Wissenschaft und Bildung zuletzt in eine blosse praktische Lebensansicht auslief [105]).

Hatten die Cyrenaiker, da sie das Wissen mit einem absoluten Inhalte nicht erfüllen konnten, statt dessen einen sinnlichen und relativen gesetzt und im Verhältniss zu diesem das Wissen selbst als ein äusseres Mittel gefasst, so suchten die Cyniker, in Folge desselben Unvermögens, sich ohne Inhalt zu helfen oder die Form statt eines solchen zu setzen. Hiermit waren nun allerdings die *φρόνησις* und die *ἀρετή* nicht mehr ein Anderes als *τὸ ἀγαθόν*, dieses auch nicht, wie bei den Cyrenaikern, die masslose *ἡδονή*, die als solche den Gegensatz der Sokratischen *ἐγκράτεια* bildete [106]). Um so unerlässlicher wird dagegen in Hinsicht auf diese *φρόνησις* die Frage: worin? oder: *φρόνησις* wessen? *Τοῦ ἀγαθοῦ* — referirt *Plato* nach den Cynikern [107]); — oder, da diese ihre Antwort ein offenbarer Cirkel ist, und ausserdem das Leben bei dem rein negativen und formellen Standpuncte, dass das Gute die Einsicht, das Böse zu vermeiden, oder die Tugend die *ἐγκράτεια*

104) *Diogenes von Synope* soll, wie bekannt, von *Plato* der Sokrates *μαινόμενος* genannt worden sein: *Aelian.* Var. Hist. XIV, 33.

105) *Diog. Laert.* VI, 11.

106) *Diog. Laert.* l. c.

107) Rep. VI S. 505 B.

sei [108]), nicht stehen bleiben kann: die Einsicht von »dem Natürlichen«, — wie insbesondere die spätern Cyniker, allerdings einerseits mit »edlem Widerwillen« gegen die Nichtswürdigkeit der ἡδοναί der Cyrenaiker [109]), andrerseits aber, da dieses »Natürliche« nicht ein in einer concreten φρόνησις zur Idealität verarbeiteter Inhalt war, nur mit einem schmutzigen Bettlerleben auf jene Frage geantwortet haben [110]).

Denselben formalistischen Charakter und dasselbe negative Resultat zeigen die theoretischen Sätze der Cyniker. Dass die Begriffe das wahre Wissen und von der blossen Meinung verschieden seien, mit dieser Behauptung [111]) weisen sie auf ihre Verwandtschaft nicht nur mit dem Sokratismus, sondern auch mit dem Eleatismus hin. Eben daraus aber, dass die Begriffe als an und für sich wahr gesetzt waren, zog schon *Antisthenes* die Folgerung, dass die Begriffe nicht von einander ausgesagt oder überhaupt mit Etwas combinirt — welches eine Relation oder ein Sein an Anderem wäre —, sondern nur enumerirt werden sollten oder könnten. Da nun auf diese Weise nicht nur jede Erkenntniss durch Begriffe (oder Begriffserkenntniss von den Dingen), sondern sogar die Begriffe selbst, sowie Sokratische Begriffsentwickelung, unmöglich werden [112]) und die Begriffe zu inhaltsleeren Formen — bei den ältern Cynikern zufolge Sokratischer Tradition beibehalten — oder zu Worten heruntersinken: so wurden sie endlich von den spätern Cynikern für unwirklich erklärt, womit die ganze Ansicht in einen rohen Empirismus verwandelt wurde [113]).

Im Ausgangspuncte ihrer Ansicht verrathen die Megariker eine entschiedene Aehnlichkeit mit den Cynikern: auch

108) *Diog. Laert.* VI. 3, 8, 15.

109) Wie *Plato* in Phileb. bemerkt, S. 44 C—D.

110) S. *Diog. Laert.* VI, 85 ff.

111) *Diog. Laert.* VI, 13.

112) *Arist.* Met. V, 29, VIII, 3; *Plato* Soph. S. 251 B; Theaet. S. 201 C ff. Daher verneinten die Cyniker die Möglichkeit der Definitionen.

113) *Tzetz.* Chil. VII, 605; *Diog. Laert.* VI, 53: »ich sehe den Tisch, den Becher — soll der letzt Genannte, wie *Diogenes* berichtet, zum *Plato* gesagt haben, aber nicht die τραπεζότητα καὶ κυαθότητα (die Ideen); worauf *Plato* erwiederte: »natürlich, denn die Augen fehlen dir, um diese zu sehen.»

bei ihnen ist die Tugend von dem Sinnlichen verschieden und besteht in der Einsicht. In Rücksicht dagegen auf die Bedeutung dieser Einheit zwischen Einsicht und Tugend oder beim Angeben des Grundes, warum diese von jener gebildet wird, zeigt sich der bestimmte Unterschied der Megariker nicht weniger vom Cynismus und seiner praktischen Tendenz, als auch von *Sokrates*. Hier nämlich tritt das relativ theoretische Interesse, welches *Zeller* schon im Sokratismus hat finden wollen, wirklich hervor: ist bei *Sokrates*, sowie auch wenigstens bei den ältern Cynikern, die Tugend Wissen, insofern dieses die theoretische Form und Bedingung praktischer Vollkommenheit ausmacht, so findet hier ein umgekehrtes Verhältniss statt, indem diese theoretische Einsicht oder das Wissen als solches mit der Vollkommenheit — der Tugend oder Tüchtigkeit — des Menschen *in toto* zusammenfällt[114]). Daher nun ferner die Verschiedenheit von dem Cynismus in der Art und Weise der Entwickelung der Lehre. Fragen wir nämlich bei diesem Systeme, sowie bei dem Cynismus, mit allem Grunde: Einsicht wovon? — so wird die Antwort allerdings auch lauten: von dem Guten; hier aber nicht mehr bloss in ethischer Bedeutung (von dem sittlichen Zwecke als solchem), sondern hauptsächlich in metaphysischer und objectiver: von dem Guten nämlich als dem Seienden (für welches »das Gute« nur ein anderer Name ist[115]). Fügt man hinzu, dass dieses Sein, — welches übrigens durch seine Einheit und seinen Gegensatz gegen alles Sinnliche zunächst mit dem des Eleatismus übereinstimmt, an welche Ansicht die Megariker sich noch bestimmter als die Cyniker anschlossen, — von den Megarikern in idealistischer Art oder als in und mit dem wahren Wissen gegenwärtig aufgefasst wurde, so bildet die Megarische Speculation unläugbar insofern eine Erweiterung des praktischen Standpunctes des Sokratismus und eine Anwendung seiner auf das Praktische bezogenen erkenntnisstheoretischen Lehre auf allgemein philosophische[116])

114) *Diog. Laert.* II, 106, VII, 161; *Aristocl.* ap. *Euseb.* praep. evang. XIV, 17.

115) *Diog. Laert.* l. c. n. praec.

116) Vgl. *Zeller* l. c. S. 181—182.

Probleme; und da diese Philosophen, — worin vorzüglich ihre idealistische Auffassung des Seins hervortritt —, dieses letztgenannte, obwohl Jedes für sich eine Einheit sei, als eine Mehrheit einfacher und unkörperlicher, objectiv wirklicher Ideen bestimmten [117]), weil nämlich die Bestimmungen des denkenden Bewusstseins mehrere sind, so zeigt sich ihre Ansicht als eine sehr deutliche Vorbereitung der Platonischen Ideenlehre. Doch auch als nicht mehr. Denn da bei dem Bestimmen dieser Ideen der exclusive Eleatische Einheitsbegriff sich wieder geltend machte, oder die Megariker nicht das Vereinigungsband der *μέθεξις* der Ideen gefunden hatten, welches bei *Plato* sowohl ihnen selbst concreten Inhalt und Bestimmtheit giebt, als es rücksichtlich des Relativen die Möglichkeit des Wissens und eines phänomenalen Daseins mitbringt: so war die nothwendige Folge, dass bei den Megarikern derselbe leere Formalismus in objectiver und metaphysischer Rücksicht wiederkommen musste, welchen wir vorher in subjectiver und erkenntnisstheoretischer bei den Cynikern gesehen haben. Und wie dieser Formalismus die letzt Genannten schliesslich dahin führte, die Wirklichkeit der Begriffe und ihre Gültigkeit in praktischer Hinsicht zu verneinen, und dieselben durch eine rohe »Natürlichkeit« zu ersetzen, so endet auch der Megarismus damit, dass er die theoretische oder allgemein objective Gültigkeit der Begriffserkenntniss aufhebt, — weil die verschiedenen Begriffe nur verschiedene Namen eines und desselben, des *τὸ ἓν ὄν* oder des *τὸ ἀγαθόν*, seien [118]),— und zu einer negativen Dialectik gegen die objective Wirklichkeit des Sinnlichen (oder »des Bösen«) herabsinkt, die, wenn sie auch an und für sich dieselbe Gültigkeit als die theoretischen Argumentationen der Sophisten gegen Realismus und Dogmatismus behaupten darf, doch für sich allein über den Standpunct der letzterwähnten Ansicht in theoretischer Hinsicht nicht hinausführt.

117) Nach *Platos* Darstellung in Soph. (S. 246 B. ff.) die *τῶν εἰδῶν φίλοι* betreffend. Dass mit diesen keine Anderen als die Megariker gemeint sein können, hat schon *Schleiermacher* (l. c. II, 2 S. 140 ff.) aus guten Gründen gezeigt, und ferner, gegen *Ritter* (Rheinisch. Mus. II. S. 305 ff.), *Brandis* (l. c. II, S. 115) und *Zeller* (l. c. II S. 180 N. 2).

118) *Diog. Laert.* l. c. N. 114); *Simpl.* phys. f. 26.

Die Platonische Ideenlehre.

Wenn durch das Vorhergehende eine Zusammenfassung und eine Uebersicht der Ergebnisse und der wechselseitigen Beziehung der philosophischen Ansichten und Tendenzen gegeben ist, welche zu *Platos* Zeit in Griechenland hervorgetreten waren, und welche auch, wie oben bemerkt worden, in der That geschichtliche Voraussetzungen seines eigenen Systems bilden und insofern im Allgemeinen als in dasselbe aufgenommen betrachtet werden können, so ist nun die nächste Aufgabe, von diesen Vorläufern des Platonismus zu ihm selbst überzugehen, ausserdem, was in solcher Rücksicht oben angedeutet worden sein mag, genauer zu bestimmen, welcher nämlich jener Einfluss der früheren Systeme gewesen sei, oder die Art der genetischen Entwickelung des Platonismus aus denselben näher anzugeben und dadurch auch auszumachen, in welchem Sinne jener eine Zusammenfassung dieser früheren Systeme darstelle. Bleiben wir, mit Rücksicht hierauf, zunächst bei der allgemeinen Charakterverschiedenheit zwischen der ersten vorsokratischen Periode der griechischen Philosophie und der zweiten durch den Sokratismus bestimmten stehen, in welcher der Platonismus, wie bekannt, das erste universell philosophische System ist: so findet ihre Verschiedenheit ohne Zweifel ihren allgemeinsten Ausdruck in dem Gegensatz zwischen einem realistischen und einem idealistischen Standpuncte innerhalb der Wissenschaft, oder zwischen einer auf das Körperliche bezogenen Physik einerseits und einer metaphysischen Betrachtung der Begriffe andrerseits, welche nicht weniger den eigentlichen Gegenstand der Wissenschaft oder das absolut Seiende, als dadurch auch die Voraussetzung der physischen Wirklichkeit und das Princip der freien menschlichen Wirksamkeit constituirt. Es ist in der That nur die natürliche Folge dieses Gegensatzes, zunächst in Rücksicht auf die Art das Object der philosophischen Forschungen zu fassen, und zufolge dessen auch in Rücksicht auf die Benennung und Bedeutung dieser Forschung selbst, oder, noch genauer, die formelle und methodologische Seite desselben, welche wir im Vor-

hergehenden als den Gegensatz — zwischen den beiden eben genannten Perioden — einer ihrer selbst unbewussten, dogmatischen Speculation über die Eigenschaften des Absoluten unter Voraussetzung seines — physischen — Seins, und einer aus der Reflexion auf die Natur und die Möglichkeit des Denkens selbst hervorgehenden, dialectischen Untersuchung und Beweisführung den Begriff und das Wesen selbst dieses Absoluten betreffend, bezeichneten[119]). Obwohl aber auf solche Weise der wesentlichste und primaire Unterschied der Sokratischen Periode innerhalb der griechischen Philosophie und des Platonismus von der früheren ein rein ontologischer ist, im Verhältniss zu welchem, bei einer allgemein wissenschaftlichen Betrachtung, der oben genannte formelle und methodologische nur die Bedeutung einer Bedingung und einer Folge hat; ja, obwohl, wie in dem Folgenden gezeigt werden wird, nicht ohne Grund behauptet werden kann, dass der Platonismus die wissenschaftliche Fortsetzung der Eleatischen Philosophie bildet, — in der Art nämlich, in welcher eine solche auf idealistischem Standpuncte möglich und nothwendig wurde: — so folgt doch hieraus weder, dass die letztgenannte Ansicht auch die historische Veranlassung der Platonischen Speculation sei, noch, dass die genetische Entwickelung der idealistischen Ontologie derselben so zu sagen in gerader Linie oder ununterbrochener Continuität aus der früheren, realistischen Ontologie sich vollzogen habe. Allerdings bildet diese zweite Periode der griechischen Philosophie im Verhältniss zu der ersten den Progress der Wissenschaft zum Idealismus, welcher, wie auch die philosophische Entwickelung neuerer Zeiten gezeigt hat, mit innerer Nothwendigkeit aus der Natur der Sache selbst erfolgt, da die realistische Speculation, auch in ihrer höchsten Form, sich unvermögend zeigt, die Grundprobleme der Wissenschaft zu lösen. Dessenungeachtet ist es unsers Erachtens ein eben so grosser Fehlgriff, wenn man als die ursprüngliche Veranlassung und das leitende Motiv des Platonismus z. B. die ontologischen Sätze des *Parmenides* oder die Conciliation derselben mit denen des Heraklit annahm, als wenn man in Leibnitz's Mona-

119) Vgl. oben S. 9.

dologie, auch wo diese an den Idealismus gleichsam anstreift, den unmittelbaren Ausgangspunct und die Quelle der von und mit *Kant* gegebenen Richtung der modernen Philosophie gefunden zu haben glaubte. Die Geschichte und die Beschaffenheit der Systeme selbst zeigen umgekehrt, in beiden Fällen, dass trotz des erwähnten Verhältnisses zwischen einer realistischen und einer idealistischen Speculation und obwohl jene erst in dieser ihr Correctiv finden kann, in der Wissenschaft nicht weniger als in anderen Verhältnissen, in welchen es sich um eine principiell neue Entwickelungsreihe handelt, eine neue Potenz oder ein neuer Factor im ganzen Philosophiren von nöthen ist, um den Uebergang von der erst genannten Form der Speculation zu der letzteren zu bereiten; und dieser neue Factor oder gleichsam neue Ansatz zur Speculation ist es auch, aus welchem die idealistische Philosophie ihren Ausgangspunct genommen und sich, auch in allgemein metaphysischer Rücksicht, gestaltet hat. Welches dieses Element ist, sowohl bei dem Systeme innerhalb der antiken Philosophie, mit welchem wir beschäftigt sind, als bei dem modernen Idealismus, ist bekannt: nämlich subjective und erkenntnisstheoretische, und, in innigstem Zusammenhang mit diesen, praktische Fragen und Untersuchungen. Wenn *Kant*, nach seiner eignen Erklärung, durch den gegen die objective Gültigkeit der empirisch und realistisch gefassten Erkenntniss gekehrten Scepticismus des *Hume* die eigentliche Veranlassung zu der Revolution erhielt, welche er in der Wissenschaft vollbrachte [120]), und mit der Widerlegung dieses Scepticismus, die er zu Wege brachte, und mit den Bestimmungen, welche er damit zugleich rücksichtlich der Möglichkeit absolut praktischer Principe entwickelte, eine wirkliche Philosophie gerade begonnen und den ersten Grund aller Metaphysik gelegt zu haben glaubte [121]): so gilt es mit noch viel grösserer Wahrheit von dem Platonismus, dass er, in demselben Grade, in welchem die ihm zunächst vorhergehende Ansicht, die Sophistik, in Beziehung auf den reinen griechischen Empirismus und Rea-

120) Prolegg. zu einer jeden künftigen Metaphysik (Ww. Leipz. 1838 B III) S. 170.

121) Crit. d. r. Vern. (7. Aufl.) S. XIX, 648 ff.

lismus in universell sceptischer und negativer, daher auch unwissenschaftlicher oder der Wissenschaft feindlicher Form hervorgetreten war, aus einer Lücke oder einem Hiatus in der Entwickelung der griechischen Speculation hervorgegangen ist. Dass der Platonismus, nachdem sein positiver Ausgangspunct im Gegensatz gegen den Sophistischen Scepticismus gegeben war, auf die wissenschaftlichen Einsichten und Sätze zurückkommt, welche an den früheren Systemen die wirklich positiven und philosophischen Resultate bilden, verneinen wir um so weniger, als dies schon daraus natürlich folgt, dass der Platonismus ein in Rücksicht auf die Forderungen der Wissenschaft und die Bildung seiner Zeit allseitig entwickeltes System ist; und auch nicht, dass *Plato* diesen seinen Standpunct mit besonderer Rücksicht auf den Eleatismus geltend machte, ja, sich dieser Ansicht als ἐπίβασις zu seiner Lehre von dem Sein und den Ideen bediente. Den Ausgangspunct der Ideenlehre aber bildet das letztgenannte System dessenungeachtet doch nicht — und noch weniger der Pythagoreismus oder irgend eine der ionischen Ansichten, — sondern diese Lehre ist aus der fortgehenden psychologischen Critik des Realismus und Empirismus hervorgegangen, welche, in allgemein und insbesondere praktisch sceptischer Form von den Sophisten begonnen, nachher von *Sokrates* und den Sokratikern fortgesetzt wird[122]), und in ihrer weitern Entwickelung diese zu rein speculativen und mehr oder weniger positiven Resultaten in erkenntnisstheoretischer und ethischer Rücksicht führt, um endlich von *Plato* zu einem universell wissenschaftlichen und metaphysischen Systeme entwickelt zu werden, in welchem damit auch die letzterwähnten positiven Sätze die objective Voraussetzung sowie auch die objective Norm ihrer subjectiven und ethischen Gültigkeit finden, und zugleich die Postulate und die unvollständigen Versuche in objectiver Richtung, welche mit ihnen vereint aufgetreten waren, ihre adaequat wisssenschaftliche Form und ihre Correction erhalten.

Dieser Gesichtspunct, welcher hiermit für die Betrachtung der geschichtlichen Stellung des Platonismus, somit auch für die

122) Vgl. *Zeller* l. c. II S. 417.

des Ganges und der Art seiner eigenen Entwickelung angegeben worden ist, findet in *Platos* eigener Darstellung seines Systems seine factische Bekräftigung. Es ist in der That nur eine Anwendung auf die Platonische Philosophie im Ganzen und auf das gegenseitige Verhältniss unter allen Schriften, in welchen diese dargestellt ist, von der Ordnung und dem Zusammenhange der Gedankenentwickelung, welcher in einzelnen dieser Schriften und bei der Untersuchung und Auseinandersetzung der einen oder der anderen Frage, jenes oder dieses Problems, von *Plato* selbst beobachtet ist und bei ihm unaufhörlich wiederkommt. Dieses Schliessen von den Theilen auf das Ganze findet auch, was besonders den Platonismus betrifft, seine Berechtigung in *Platos* eigner Darstellungsweise und in der Bedeutung und der Stellung, welche dem Inhalte jedes Dialogs in Beziehung auf das Ganze des Systems (wovon weiter unten) zukommen, sowie auch dasselbe mit den geschichtlichen Data und Facta, die Stellung *Platos* betreffend, vollkommen übereinstimmt und nicht einmal wider die Aeusserung des *Aristoteles* rücksichtlich des Ursprunges der Ideenlehre streitet. Da hierzu noch kommt, dass der in Rede stehende Gesichtspunct für die Auffassung der geschichtlichen Stellung *Platos* nicht nur eine zureichende Hypothesis und Stütze der Erklärung und der Begreiflichkeit des allgemeinen Inhalts und der Resultate der Ideenlehre darbietet — insoweit nämlich als und in dem Sinne, in welchem eine solche Hypothesis und Stütze, wo es sich um ein selbstständiges philosophisches System handelt, in geschichtlichen Antecedentien und Verhältnissen gesucht werden kann —, sondern dass derselbe Gesichtspunct sogar der einzige ist, aus welchem der Platonische Idealismus sowohl nach seinen Verdiensten als nach den ihm eigenthümlichen Mängeln und Unvollständigkeiten auf natürliche Weise hervorgeht: so haben wir einen doppelten Grund, ihn etwas näher zu entwickeln. Indem wir nämlich durch eine solche Entwickelung einen Beweis des soeben Geäusserten geben, in der Art wie ein solcher bei einem so beschaffenen Stoffe, wie dem, welcher uns hier beschäftigt, gegeben werden kann, erhalten wir auch eine allgemeine Uebersicht des innern Ganges der Platonischen Ideenlehre, oder — was als Ein-

leitung und als ein Schema der specielleren, aus den besonderen Platonischen Schriften geschöpften Entwickelung dieser Lehre jedenfalls vorausgestellt werden muss —, eine auf geschichtlichen Gründen beruhende Uebersicht des *Plato* leitenden Gedankenganges bei dem Aufstellen und dem Durchführen des Problems, welches er sich vorgesetzt hatte; ferner eine Uebersicht der Art, wie demzufolge dieses Problem sich gestaltete, und des speculativen Inhaltes, welchen es für ihn hatte, das ist mit andern Worten der Form und des Grades der Entwickelung, in welchen die Philosophie, oder da *Plato* Idealist und Rationalist ist, in welchen der rationelle Idealismus bei ihm hervortrat; eine Uebersicht endlich der Grenzen, innerhalb deren er dieses Problem auffasste und ausführte, d. h. der Mängel und der ungelösten Schwierigkeiten, welche an seinem Systeme noch übrig sind. Hiezu fügen wir endlich viertens einige Bemerkungen über die Ordnung und die äussere Form oder Methode der Darstellung des Systems, wie diese durch den eigenen Inhalt des Systemes bestimmt sind und sich in den Platonischen Schriften finden.

Plato trat im Allgemeinen in seinem Philosophiren — und wir erinnern auf's Neue daran, dass wir das, was hier gesagt wird, aus seinen eigenen Schriften und dem factischen Inhalte derselben schöpfen, daher denn dasselbe in dem Folgenden seine historischen Belegstellen findet — ebenso wie *Sokrates* in directer und ausdrücklicher Opposition gegen die Sophistik auf, wenn wir zu dieser auch die zu derselben zurückkehrenden subjectiven und formellen Resultate der verunglückten Bemühungen der Sokratiker mit hinzurechnen. Hiermit verneinen wir übrigens nicht die Richtigkeit, welche der Darstellung *Zellers* zukommt, wenn er bemerkt, wie »das erste Stadium« von *Platos* Entwickelung seines Standpuncts in der dialectischen Auflösung des populären Bewusstseins und des »gewöhnlichen« — d. h. des unwissenschaftlichen und, bei den Griechen, empirischen —[123]) Standpunctes in theoretischer und praktischer Rücksicht bestand[124]). Dass es sich so verhalte,

123) Vgl. oben S. 33 f.

124) L. c. II S. 368 ff.

ist vielmehr um so natürlicher, als *Plato* selbst an mehreren Stellen erklärt hat, dass es die Widersprüche und die Relativität des Sinnlichen und die Verwunderung darüber sind, welche die Anleitung zur Philosophie bilden[125]), und diese von *Zeller* s. g. erste Stufe tritt bei *Plato* hervor theils im Aufzeigen der Ungewissheit und Mangelhaftigkeit der blossen Meinung, sowie des Bedürfnisses der Sokratischen Begriffsentwickelung, deren Nothwendigkeit und Exemplification beinahe in jedem Platonischen Dialoge die Einleitung und Anleitung der folgenden Unterredung bilden; theils auch in den harten Urtheilen, welche über die ausgezeichnetsten Staatsmänner Athens, eben aus dem Grund ihrer mangelnden Einsicht bei der *ἀρετὴ πολιτική*, welche sie selbst ausübten, von *Plato* ausgesprochen werden[126]), und ferner in den scharfen Zurechtweisungen, welche ein paar Mal denen gegeben werden, welche gefunden zu haben glaubten, dass die rechte Weisheit im Ignoriren aller Philosophie bestehe[127]). Dass *Plato* dessenungeachtet gewöhnlich weder die Critik gegen den *sens commun*, mit welcher er seine meisten

125) So im Theaet. S. 154 D. ff.; Rep. VII S. 523 B ff., — wovon mehr unten.

126) S. Gorg. S. 515 C ff. Men. S. 93 C ff.

127) So bei dem Auftreten des *Anytus* (im Dial. Menon) im Gegensatz des philosophisch gebildeten *Menon* (s. S. 89 E ff.), und in Bezug auf den am Ende des Dial. Euthydemus erwähnten Mann, welcher die Philosophie für »nichts werth« hielt und behauptete, dass es dem *Sokrates* zur Schande gereiche, dass er in Discussion über sie eingetreten sei (s. S. 304 E—306). Man könnte hierher möglicherweise auch den Dial. Euthyphron rechnen, welcher sich mit einer Critik des Begriffes der *εὐσέβεια*, auf dogmatische Weise, als wäre es ein den Göttern geleisteter Dienst, also, meint *Plato*, »eine Art des Handels« (mit gegenseitigen Artigkeiten und Gefälligkeiten) zwischen Göttern und Menschen, aufgefasst (s. S. 14 E), beschäftigt. Es ist allerdings auch zuzugeben, dass dieser Dialog in seiner Critik dieses Begriffes und der gegebenen Definitionen desselben, welche auch dem Supranaturalismus neuerer Zeiten nicht ganz fremd sein möchten, Sätze enthält, die für allen Dogmatismus denkwürdig sind. Indessen scheint es doch, als wäre Euthyphron selbst von dem Sophistischen Räsonniren nicht ganz frei geblieben, sondern als wäre auch er trotz seiner zur Schau getragenen Frömmigkeit geneigt gewesen, aus dem dogmatisch bestimmten Begriffe der Frömmigkeit spitzfindige und jesuitische Folgerungen zu ziehen (vgl. Euthyphr. S. 4 B ff., 9 A ff.; und Cratyl. S. 396 D—E).

Dialoge beginnt, detaillirter ausführt als es nöthig scheint, um die Nothwendigkeit der Begriffsentwickelung einzuschärfen, noch seine eigenen speculativen Resultate aus dieser Critik direct entwickelt: dies beruht ohne Zweifel hauptsächlich auf zwei Gründen. Theils war zu seiner Zeit dieser alte Dogmatismus oder Empirismus in seiner früheren positiven Form nicht mehr der Feind, gegen den er sich gerüstet halten musste; den Credit und die Auctorität desselben konnte er mit gutem Grunde als schon aus dem Wege geräumt und seine Niederlage in der allgemeinen Meinung als ein von seiner räsonnirenden Zeit im Allgemeinen und den Sophisten insbesondere schon vollbrachtes *fait accompli* betrachten, das mehr nur bemerkt als erneuert zu werden brauchte. Die Ansicht dagegen und die Denkweise, welche er vor sich herrschend fand und zu welcher sein Philosophiren also im directen Verhältnisse auftreten musste, war eben die sceptische, welche dem Dogmatismus nachgefolgt war; und dass *Plato* von dieser Denkweise seinen Ausgangspunct nehmen und mit Wegräumen derselben beginnen musste, wenn einige positiv wissenschaftliche Resultate zu gewinnen sein sollten, ist um so deutlicher, als er, als ächter Sokratiker, sich zuerst mit eben den Begriffen vom Wissen und der Tugend beschäftigte, denen die Sophisten jede allgemeingültige und absolute Bedeutung abgesprochen hatten. — Hierzu aber kommt nun zweitens und was besonders zu merken ist, dass, nach *Platos* mehrmals geäusserter Meinung, diese Sophistik in der That keinen wesentlich neuen Standpunct oder eine eigene Ansicht repräsentirte, sondern umgekehrt, weit entfernt, dass sie einen Gegensatz gegen den früheren, populären oder bei den alten dogmatischen Philosophien vorkommenden Empirismus bildete, nur die subjective Seite und die unumgänglichen Consequenzen dessen enthält und ausspricht, was bei Jenen in mehr objectiver Form dargestellt worden war. Dass hierbei die Einen das sinnlich Reale als ein Aeusseres angenommen, die Anderen dessen eigentliche Bedeutung als die einer nur subjectiven Bestimmung am Bewusstsein eingesehen und ausdrücklich anerkannt hatten, that natürlich wenig zur Sache (man denke in diesem Falle an das Verhältniss zwischen *Locke* und *Berkeley*), da beide An-

sichten jedenfalls von der empirischen Denkart, dass nur das Sinnliche und Wechselnde Wirklichkeit besitze, ausgehen[128]). Hieraus folgt nämlich, dass, sowie einerseits die Widerlegung der (Sophistischen) Consequenzen zugleich die Widerlegung des (dogmatischen) Grundes einschliesst, auch andrerseits die erstgegenannte Ansicht, die Sophistik, wenn sie bis zur Quelle verfolgt werden sollte, von *Plato* auf den ältern dogmatischen Empirismus als auf ihre Quelle zurückgeführt werden musste, ohne dass er diesen als Gegenstand oder Ausgangspunkt für eine besondere Critik aufzunehmen brauchte. Und wenn *Plato* auch den *Parmenides* von diesem Verhältnisse zu der Sophistik ausnimmt[129]), so geschieht dies doch mit der ausdrücklichen Bemerkung, dass auch sein Standpunkt (als realistisch) nicht im Stande sei, gegen die Sophistische Zerrüttung einen Damm zu setzen oder von ihren die Wissenschaft aufhebenden Resultaten zu befreien[130]).

128) S. *Plato* Theaet. S. 152 D—E, 160 D, u. a. St.; vgl. oben S. 35 f.

129) S. oben S.27 f. et l. l. ib. allat.

130) S. Soph. S. 237 A ff. insbes. S. 241. — Welcher Unterschied ist also, kann man fragen, zwischen der hier geäusserten und der von *Zeller* dargestellten und oben citirten Ansicht? Eben keiner, antworten wir, in der Sache selbst, wohl aber in der Bedeutung der Sachen, von denen hier die Rede ist. Die Bedeutung, welche *Zeller*, wie es scheint, der Sophistik im Verhältnisse zum Platonismus zugestehen will, ist die, dass sie nach Platos eigener Ansicht ein Moment in der wissenschaftlichen Entwickelung selbst, das zweite oder negative »Stadium« derselben (sowie »das gewöhnliche Bewusstsein» »das erste« bildet) ausmachen solle: das ist die liebe Triplicität, die hier, obwohl von *Zeller* nicht ausdrücklich genannt, wiederkehrt. Wir für unseren Theil halten dafür, dass *Plato* diese Ansicht ganz einfach als ein geschichtliches Factum betrachtete, welches aber als unrichtig zu widerlegen nöthig war, und eben darum, weil wir nicht glauben, dass die Sophistik von *Plato* in einen wissenschaftlich nothwendigen Zusammenhang mit dem nach seiner Ansicht Richtigen gesetzt sei (— die Ansicht, nach der man, um dieses zu finden, erst eine Zeit lang im Irrthum sein muss, ist weit jünger als die *Plato's*), sind wir im Stande, sie in um so näheren historisch-factischen Zusammenhang mit *Platos* eigener Ansicht zu setzen, oder in derselben nicht nur »eine der Einseitigkeiten, welche *Plato* in seinem Systeme versöhnte«, sondern eben vorzugsweise diejenige unter den zu seiner Zeit gegebenen Richtungen zu sehen, welche zur Critik, damit auch zum Philosophiren aufrief. Ein Beweis, dass die Ansicht *Platos* selbst über die Sophistik, und dass die ihr im Verhältniss zu seinem Systeme zukom-

Mit diesem Ausgangspunkte aber war, eben durch den Inhalt der Ansicht und der Denkweise, die widerlegt werden sollte, auch die Aufgabe und die Richtung für den nächsten Fortschritt darüber angedeutet; mit der Art und Beschaffenheit des Widerstandes, welchen *Plato* in dem sophistischen Scepticismus überwinden sollte, indirect auch die nähere Form und die Art des Problems, dessen Lösung, um den Sieg davon zu tragen, von nöthen war. Da das Resultat, dessen Wahrheit die Sophisten zu voller Evidenz gebracht hatten, darin bestand, dass ausser oder unabhängig von dem Menschen selbst und seinem Wissen, in der durch die Erfahrung gegebenen Wirklichkeit und dem καϑ' ὕλην bestimmten Sein, eben so wenig irgend eine absolute Wahrheit als eine absolute Realität zu finden sei: so ist natürlich die erste nothwendige Aufgabe, soweit es möglich sein wird, dem Leben und der Wissenschaft eine positive Bedeutung und einen objectiven Inhalt wiederzugeben, solche Wahrheit und Realität in den Bestimmungen des Bewusstseins selbst zu entdecken und sie diesen zu vindiciren, oder: da die reelle und empirische Objectivität nicht länger als absolut gültig beibehalten werden konnte, tritt die Forderung hervor, statt ihrer in einer ideellen und rationellen, innerhalb des Menschen selbst gegebenen Objectivität, sowohl in theoretischer Hinsicht das Wahre an seinem Wissen, als in praktischer das Gute für sein Handeln, und endlich in allgemein philosophischer und ontologischer das Seiende in allem Wirklichen aufzuzeigen. Die Anweisung hierzu hatte schon *Sokrates* gegeben. Wenn er in der Begriffsentwickelung die Form des wahren Wissens *de facto* auf-

mende Bedeutung die angeführte sei, ist, dass *Plato* in der Beschaffenheit des sinnlichen Wirklichen als solchen zureichende wissenschaftliche Gründe, um zu der Philosophie überzugehen, aufgezeigt hat (ll. citt. N. 127), sowie er auch selbst die positive Entwickelung seiner Philosophie in dem Dial. de Republica wohl auf Veranlassung der sinnlichen Wirklichkeit als der ἐπίβασις, aber ganz ohne Hülfe der Sophistik und ohne jeden Gedanken an sie gegeben hat. Allerdings rühmt er diese an einer Stelle als die Seele von falschen Meinungen reinigend (Soph. 230 E—231 A), aber fügt sogleich hinzu, dass die geschichtliche Sophistik dieser Reinigung, welche offenbar mit der Sokratischen Ironie zusammenfällt (s. l. c. S. 230 B—D), — wie der Wolf dem Hunde ähnlich sei, und warnt davor, dass man sich durch Aehnlichkeiten nicht irre führen lasse (S. 231 A).

gezeigt, und in dem Inhalte des Bewusstseins, welcher nur in und mit diesem Wissen möglich war, im Menschen die Gegenwart und die Actualität einer praktisch absoluten Realität, d. h. ein absolut Gutes und das Princip für die Harmonie mit dem Göttlichen gefunden hatte: so wird dem *Plato* der nächste und subjective Grund jener Form, welcher nur die reelle Expression der eben angeführten formellen Bestimmung des Wissens bildet, — dass nämlich die Begriffe selbst in der Seele und ihrer Erkenntniss einen von dem Sinnlichen unabhängigen und durch die Natur der Seele selbst gegebenen Inhalt oder eine solche Art von Bestimmungen ausmachen: — er wird dem *Plato* wieder für beide Sokratische Sätze der äusserste objective Grund, welcher, indem er Erklärung von dem Guten giebt, zugleich auch dessen Erweiterung von einer nur ethischen zu einer allgemein philosophischen Bedeutung und Anwendung mit sich bringt und enthält, so dass jene Begriffe in der Seele und dieser praktische Inhalt des Handelns zugleich das absolut Seiende und das Constituirende in allem Wirklichen werden [131]).

Diese beiden Conclusionen *Plato's* aus dem ihm zunächst Vorhergehenden, nämlich der Sophistik und dem Sokratismus, sind in der That vollkommen richtig und nothwendig, und werden von *Plato* selbst nur als eine unmittelbare Fortsetzung des Gedankenganges der Genannten in der von ihnen selbst eingeschlagenen Richtung dargestellt. Diejenige unter ihnen, welche uns möglicherweise unerwartet sein könnte, ist die letztere, der unvermittelte Schluss nämlich: da das Subject und das Bewusstsein das Princip des (theoretischen und praktischen) Wissens sind, so machen — nicht jenes, das bewusste Subject, sondern — die Bestimmungen dieses, des

131) Vortrefflich drückt dies, insofern es einen Uebergang von dem formell-Subjectiven zu dem reell-Objectiven bezeichnet, d. h. nach seiner theoretischen Seite gefasst wird, *Zeller* aus: »ist nur das Wissen des Begriffs, — sagt er, um den Gedankengang anzugeben, welcher den Uebergang vom Sokratismus zum Platonismus bildet, — ein wirkliches Wissen, so kann dies (nach *Plato*) seinen Grund allein darin haben, dass auch nur dieses ein Wissen des Wirklichen, d. h. dass der Gegenstand desselben, der Begriff, das allein wahrhaft Seiende, alles Andere dagegen nur in dem Masse wirklich ist, in welchem es am Begriff Theil hat« (l. c. II. S. 350).

Bewusstseins, das absolut Seiende aus; und mit allem Grunde kann man in diesem objectiven Gesichtspunkte, aus dem *Plato* schon vom Anfange seiner Speculation her die Grundfragen seiner Philosophie fasst und aufstellt, den Ausdruck der antiken Weltanschauung erblicken, nach welcher selbst auf idealistischem Standpunkte doch immer von einem — immerhin auch idealen — Dinge, nicht, wenigstens nicht vom Anfange her, von einem absoluten Subject oder einer ideell gefassten Persönlichkeit die Frage ausging. Andrerseits muss jedoch zugestanden werden, dass die beinahe exclusive Behandlung des Begriffs des Wesens, welche den am Meisten hervorstechenden Differenzpunkt zwischen der Platonischen und der christlichen Weltanschauung bildet, auch in den oben erwähnten Ansichten, welche dem Platonismus zunächst vorhergegangen waren, ihre besondere Veranlassung fand, in welcher Hinsicht es an einer gewissen Analogie mit der modernen aus dem Scepticismus des *Hume* hervorgegangenen Philosophie und mit ihren Resultaten nicht ganz fehlen dürfte. Da nämlich das Auftreten *Plato's*, bei directer Fortsetzung der durch *Sokrates* gegebenen Richtung, zunächst durch den von der Sophistik ausgegangenen, in cognoscitiver und praktischer Hinsicht sceptischen und subjectiv empirischen Idealismus bedingt war, so war es, wie schon bemerkt, seine natürliche Aufgabe, im menschlichen Bewusstsein einen Inhalt, für das Handeln ein Gesetz und einen Zweck, denen absolute Gültigkeit und Dignität zukämen, d. h. in beiden Fällen einen von dem Sinnlichen und Veränderlichen getrennten Gegenstand der menschlichen Wirksamkeit aufzuzeigen, wenn es eine Rettung des Wissens aus totalem Scepticismus und rohem Empirismus und eine Rettung des Lebens aus einer Tendenz geben sollte, welche in ihren letzten Consequenzen zu einer absichtlichen und bewussten Unsittlichkeit wurde, — und zwar, da weder das Eine noch das Andere ausser dem Menschen gegeben war, beide in und aus seinem eigenen Bewusstsein aufzuzeigen.

Kurz gesagt: auf Veranlassung und von dem Ausgangspunkte des praktischen Bewusstseins und seines offenbaren Bedürfnisses nach einem unsinnlichen und absoluten Inhalte und nach unmittelbarer Gewissheit von einem solchen, von der formellen

Untersuchung über die Bedingungen und die Beschaffenheit des Wissens, und von dem hierbei entwickelten psychologischen und subjectiven Gegensatze zwischen der δόξα und der ἐπιστήμη als zwei artverschiedenen Erkenntnissformen, zu dem ontologischen Gegensatze zweier Arten des Seins sich überzuleiten und die Beschaffenheit und den Inhalt derselben als Objecte den beiden genannten Erkenntnissformen zuzutheilen: — dies bezeichnet den ursprünglichen und immer von Neuem wiederkommenden Gedankengang *Plato's* bei dem Beweise für die Wirklichkeit und die Beschaffenheit der Ideen. Oder, richtiger gesagt, was den Inhalt und das eigentliche Verfahren bei diesem Beweise bildet, ist, von der subjectiven Seite ausgehend, diese mit dem objectiven Gesichtspunkte zu identificiren, und auf solche Weise in und mit dem Aufzeigen des wahren Wissens auch das wahre Sein aufgezeigt zu meinen, oder in einem Beweise eben sowohl die Gültigkeit und den Charakter des Ersteren als die des Letzteren, in psychologischer und ontologischer Bedeutung die Wirklichkeit und die Bestimmtheit der Ideen als der Bedingung beider, oder als mit dem Inhalt und der Actualität beider identisch, darzustellen.

Besteht nun das Platonische System in einer Ausführung des so eben Gesagten, so möchte zuerst klar sein, dass nicht ein Rückfall zu der früher angenommenen realistischen und physischen Objectivität, in welcher Form auch diese gefasst werde, es gewesen ist, der dem *Plato* die Basis seiner positiven Ansicht verschaffte, oder dass diese Basis nicht aus den der Sophistischen Zerstörung entrückten Trümmern der früheren Systeme zusammengefügt ist, welche — um ein Gleichniss zu brauchen, dessen Erfinder wir nicht sind — von *Plato* nur mit dem Firnisse der Ideenlehre zusammengeleimt oder überstrichen wären [132]. Vielmehr ist es deutlich, dass die Grundlage, auf

132) Die Worte, welche hier citirt worden sind, gehören *Hermann* an und enthalten seine Ansicht über das Verhältniss des Platonismus zu der früheren griechischen Philosophie. Wahrscheinlich hat er damit nichts Anderes sagen wollen, als was schon in der Aeusserung des *Aristoteles* über denselben Gegenstand gegeben ist, welche nachher in vielfältigen, mehr oder weniger unwissenschaftlichen Formen von der spätern Critik variirt worden ist (s. *Hermann*, l. c. S. 274). In welchem Sinne es richtig ist, im Plato-

welche, wie das Vorhergehende zeigt, *Plato* sein System gebaut hat, und der Standpunkt, welchen er innerhalb der Wissenschaft zum ersten Male eingenommen hat, der Standpunkt des absoluten Idealismus ist; und nur, wenn man diesen anerkennt oder sich in die vollständige Identität des Wissens und des Seins findet, sobald nämlich beide in absoluter Bedeutung gefasst werden, und man nicht heimlich oder offenbar von dem Letzteren, auf dass es richtig oder vollständig wirklich sei, ein Mehreres voraussetzt und fordert, als was in einem wirklichen Wissen gegeben und gegenwärtig ist: nur unter dieser Voraussetzung, sagen wir, ist sowohl die Widerlegung des subjectiven und empirischen Idealismus, welche *Plato* durch seine Ideenlehre giebt, als der Schluss vom Wissen auf das Sein oder der Uebergang von jenem zu diesem, durch welchen die Ideen als die

nismus eine Zusammenfassung der wissenschaftlichen Resultate der Früheren zu finden, ist schon ausgesprochen worden, aber auch, dass es, um eine wahre Ansicht über das genannte System zu erhalten, nöthig ist, sich nähere Rechenschaft davon zu geben, wie jene in dasselbe eingehen. *Hermann* dagegen hat, um die Ansicht des *Aristoteles* und die der anderen von ihm citirten Gewährsmänner vollkommen anschaulich zu machen und zu amplificiren, statt dessen die Sätze der früheren Systeme als »Steine« oder »Material« dargestellt, die von *Plato*, jedes an seinem Orte, in den »Dom« der Philosophie eingesetzt worden u. s. w. Das Resultat ist, dass, obwohl *Plato* nicht als blosser Eklektiker betrachtet werden könne, der die Gedanken der Früheren »nach subjectiver Ansicht ausgewählt« hätte, er doch sein System nicht »aus dem Nichts in's Dasein gerufen», sondern »das Chaos«, das er vorfand, geordnet »und dem Ganzen den Stempel der Idee aufgedrückt« habe, wobei übrigens das »Bindemittel bei der Zusammensetzung« »mehr in der künstlerischen Energie des Urhebers als in der schematischen Nothwendigkeit der Theile« bestehen soll. Dass seine Philosophie nicht eine allgemein menschliche Bedeutung habe, wie die des *Aristoteles*, dass sie keinen erreichbaren Zweck verfolge u. s. w., sind nur Folgen hieraus (s. l. c. S. 129—135, 344, 347). – Es ist Schade, dass *Hermann* bei diesem Allen vergessen zu haben scheint, dass der wirkliche Stoff des Denkens nur aus dem Inhalte des Bewusstseins selbst besteht, und dass das Princip eines philosophischen Systems sich zu dem Principirten nicht wie ein Stempel verhält, der einem im voraus fertigen Materiale aufgedrückt wird, sondern dass, sowie »dem Materiale« in der Wissenschaft nur die Bedeutung zukommt, die es durch das Princip erhält, so auch »ein harmonischer Organismus« in wissenschaftlicher Rücksicht als solcher ohne die innere und objective Homogeneität der Momente nicht denkbar ist.

absolute Wirklichkeit erklärt werden, im Besitz des nervus probandi. Allerdings ein absoluter Idealismus in objectiver Form, wie oben bemerkt worden ist: und es könnte gefragt werden, ob dies nicht ein Widerspruch sei. Dass wir hiermit auf die wesentlichste Beschränktheit der Platonischen Philosophie getroffen haben, ist unläugbar; und wenn die folgende Darstellung einerseits zeigen wird, dass *Plato* auf dem Höhepunkte der Entwickelung seiner Ideenlehre durch die innere Nothwendigkeit der Sache selbst bis zu der Grenze, so zu sagen, und zu der Ahnung des Begriffs der Persönlichkeit, als des adaequaten Ausdrucks des Absoluten, geführt wurde: so lässt es sich andrerseits leicht erweisen, dass, da er diesen Begriff in eben genannter Bedeutung seinem System doch nicht gewonnen hat, es ihm gerade aus diesem Grunde eben so unmöglich wurde, das Absolute selbst in vollkommen adaequater Weise zu fassen und zu bestimmen, als, in der angewandten Philosophie im Allgemeinen und der praktischen insbesondere, — welche im Uebrigen, wie bekannt, eine der glänzendsten Seiten des Platonismus bildet, — mit ununterbrochener Consequenz und vollständig seine absolut rationell-idealistischen Principien durchzuführen. Obwohl man aber zugestehen muss, dass aus dem eben angeführten Grunde ein Gegensatz, der wenigstens wissenschaftlich niemals vollkommen besiegt worden ist, zwischen der absoluten Wirklichkeit der Ideen und der relativen und materiellen, dem Platonismus immer zurückblieb, und dass man folglich in dem einseitig beibehaltenen objectiven Gesichtspunkte seiner Betrachtung den Grund des Widerspruchs zu suchen hat, der sich zwischen dem idealistischen Anfange und seinem in einem gewissen Grade dualistischen Ende wirklich vorfindet: so tritt doch, was wohl zu merken ist, dieser Dualismus bei *Plato* nicht innerhalb des Systems selbst, als irgend eine Integration oder eine Folge des Principes, als Bedingung seiner Denkbarkeit oder Gültigkeit als solches hervor, sondern derselbe zeigt sich im Gegentheil in solcher Weise und Bedeutung, dass, wo er nöthig wird, das Wissen selbst mit demselben aufhört; d. h. erst wenn die allgemeinen Principien des Systems in der Entwickelung und Bestimmtheit, welche sie erhalten haben, keine Erklärungen weiter zulassen, und dessenungeachtet doch Etwas von dem Relativen noch un-

erklärt übrig bleibt: erst dann muss natürlich in Rücksicht auf dieses ein Anderes zu Hülfe gerufen werden. Was dagegen den allgemeinen Standpunkt und die Tendenz des Platonismus betrifft, so scheint das Beibehalten der idealistischen Reinheit, welche sie bei *Plato* besitzen, und welche seinem Systeme wesentliche Vorzüge in wissenschaftlicher Hinsicht zugesichert hat, die von keinem neuern in eben dem Grade erlangt worden sind, eher dadurch erleichtert worden zu sein, dass *Plato*, frei von allen empirischen Zusätzen, zu denen, wenigstens wenn man nach Beispielen aus der modernen Philosophie urtheilen darf, das Einführen des Persönlichkeitsbegriffs all zu leicht verleiten zu können scheint, seine ganze Betrachtung und sein Interesse auf eine rein rationelle Auffassung und Darstellung des ideellen Seins selbst als solchen concentrirte.

Mit dieser principiellen Beschränktheit in *Plato's* Auffassung und Ausführung seines Idealismus, welche wir schon hier, bei der Charakteristik seines allgemein philosophischen Standpunktes anzudeuten uns veranlasst sahen, und, durch diese Beschränktheit, mit seiner geschichtlichen Stellung und seinem Verhältnisse zu den Früheren, hängen auch aufs Genaueste die Grenzen zusammen, welche wir bei der Entwickelung seiner Ideenlehre selbst (eben dieser Name seiner Metaphysik bezeichnet den genannten Standpunkt derselben), auch bloss in ihrer Form als solcher oder als Lehre von dem Sein als Ideen gefasst, finden. Und obwohl diese Beschränktheiten eigentlich nur als unmittelbare Folgen und besondere Ausdrücke jener ersten betrachtet werden können, dürften sie doch hier mit einigen Worten anzudeuten sein. Sie lassen sich auf zwei reduciren.

Die Aufgabe, welche, wie gesagt, für *Plato* sowohl im Verhältniss zu den Sophisten als zu *Sokrates* und den Sokratikern als die nächste sich darstellte, war die, in den Ideen und in einer ideellen Welt ein absolut Wahres in theoretischer und praktischer Rücksicht zu finden und durch Aufzeigen der universellen Gültigkeit dieser Ideen einen sowohl in subjectiver als in objectiver Bedeutung festen und sicheren Grund für ein allseitiges wissenschaftliches System zu legen. In der Lösung dieser Aufgabe, in der Feststellung der absoluten und universellen Bedeutung der Ideen, hat die Plato-

nische Darstellung ihre glänzendste Seite; sie ist, um uns der Worte *Zeller's* zu bedienen, ausserordentlich stark in der epagogischen Analysis oder dem Zurückführen des Endlichen und Relativen auf die Idee als dessen Wahrheit. Nicht die gleiche Vollendung hat sie dagegen, wenn es sich darum handelt, von dem gefundenen Principe zu einer näheren Bestimmung der Ideen selbst und ihres Verhältnisses zu einander und ferner zu einer Erklärung des Relativen aus ihnen fortzuschreiten [133]). Nicht als fehlte diese synthetische Seite der Entwickelung der Ideenlehre gänzlich. Zuerst ist es nämlich deutlich, dass dieselbe von der analytischen niemals ganz isolirt werden kann, dass also theils der Beweis, dass die Ideen sind, in demselben Grade, in welchem er auf positive und immer vollständigere Weise entwickelt wird, zugleich auch unmittelbar einen Nachweis dessen, was sie sind, einschliessen muss; theils, — da, um einen Ausdruck *Spinozas* zu citiren, »cognitio effectus nihil aliud est, quam perfectior causae cognitio,« — dass auch, in umgekehrter Ordnung, je nachdem das Wissen von der Welt der Ideen vollständiger entwickelt ist, die Bedeutung und das Verhältniss dieser zu der relativen immer mehr von selbst hervortreten muss, wesshalb auch bei *Plato* die wesentlichsten Bestimmungen dieses Verhältnisses in der That durch die Ideenlehre von selbst gegeben sind. Hierzu kommt nun ferner, dass *Plato* selbst, so wie er die Aufgabe der Dialektik dahin bestimmt, ebensowohl die Begriffe zu sondern als sie zu vereinigen, so auch von der Philosophie fordert, dass sie erst das Mannigfaltige zur Einheit zurückführe oder von dem Gegebenen zu einem selbstklaren Principe zurückgehe, um dann von der Einheit in systematischer Ordnung zu dem Vielen herabzusteigen oder aus dem Principe das Principirte zu erklären [134]). — Dessenungeachtet muss zugestanden werden, dass man eine eigentliche Ausführung dieser Forderung, d. h. irgend eine vollständigere Determination der Ideen, so wie irgend eine in wissenschaftlicher Form vollbrachte Deduction der sinnlichen Welt aus jenen, bei *Plato* vergebens sucht, und dass er,

133) S. *Zeller* l. c. II (1. Ausg.) S. 145 (vgl. 2. Ausg. S. 351).

134) Phaedr. S. 249 B, 265 D ff.; Soph. S. 253 D; Phileb. S. 16 C. ff.; Rep. VI, S. 510 B ff.

auch wo er, wie es scheint, Zurüstungen und Ansätze zu etwas Aehnlichem macht, bald zu dem, was ihm das Hauptinteresse bleibt, zurückkehrt, um, wie *Zeller* sich ausdrückt, den Blick wieder auf die Idee selbst zu richten und, in der Gewissheit ihrer absoluten Wirklichkeit und Wahrheit, in allem Endlichen einen Wiederschein von ihr zu erblicken [135]). Hier ist also der Punkt, wo der Aristotelismus completirend in den Platonismus eingreift. Allerdings wollen wir nicht behaupten, dass diese Completirung eben auf die für die Wissenschaft glücklichste und mit dem Geiste des Platonismus übereinstimmendste Art von *Aristoteles* vollbracht sei, und eben so wenig geben wir *Zeller* u. A. zu, dass, was der Ideenlehre in diesem Punkte fehlte, das Aufzeigen des Moments der Idee wäre, »das sie zur Erscheinung forttreibt«, oder diejenige Betrachtung derselben, nach welcher sie »das im Einzelnen der Erscheinung sich realisirende Allgemeine wäre« [136]). Andrerseits muss ebensowohl zugestanden werden, dass eine Completirung hier ein wissenschaftliches Bedürfniss war, als dass, da diese von *Plato* nicht ausgeführt worden war, das Gegebene aber aus dem Absoluten erklärt und bestimmt zu werden forderte, eine solche Erklärung und Bestimmung, wie schon gesagt, von *Plato* nicht aus dem Absoluten und ohne eine unwissenschaftliche Voraussetzung des Relativen selbst gegeben werden konnte, das Bedürfniss aber, dieselbe zu versuchen, *Plato* zu Annahmen und Dogmen nöthigte, welche mit dem Geiste und der Tendenz seines Systems im Ganzen wenig übereinstimmen. Beispiele bieten nicht nur die theoretisch-cosmologischen Lehrmeinungen *Plato's* dar, sondern auch in seinen praktischen Lehren, die sonst als eine der stärksten Seiten des Platonismus betrachtet werden können, insbesondere in den Details seiner Staatslehre, könnte man solche ohne Schwierigkeit aufzeigen.

Zu diesem Mangel an Vollständigkeit in der Determination der Ideen selbst und der Relation aus ihnen kommt eine zweite Beschränktheit in Rücksicht auf die Art und den Gesichtspunkt sowohl bei jener als bei dieser, wo sie von *Plato* versucht worden sind. Als er gegen eine Denkweise, welche ausser dem,

135) L. c. (1. Ausg.) S. 140 (vgl. 2. Aufl. S. 355).
136) *Zeller* l. c. (1. Ausg.) S. 135, 146.

was den Sinnen gegeben ist, kein Wirkliches oder Wahres anerkannte, den Ideen ein rationelles und ideelles Sein vindiciren wollte, erschien es ganz natürlich als die einfachste und erste Weise, um die Wirklichkeit eines Unsinnlichen und Absoluten geltend zu machen, wenn an den constanten und allgemeingültigen Bestimmungen des Bewusstseins, besonders in praktischer Hinsicht, erstens aufgezeigt wurde, d a s s es einen Inhalt desselben, a u s s e r dem durch die Sinne gewonnenen wechselnden und relativen, de facto gebe, und zweitens, dass diese constanten und allgemeingültigen Bestimmungen auch in die Sinne eingehen und an denselben das eigentlich Seiende und Bestimmende bilden, oder dass das Mannigfaltige sinnlicher Wahrnehmungen und Erscheinungen selbst unsinnliche Elemente in sich enthalte, ohne welche sie weder als wirklich noch als bestimmt affirmirt werden könnten; kurz gesagt, und um uns im modernen Stile auszudrücken, wenn die factische Wirklichkeit a priorischer Gesetze und Formen, als der Gesetze der praktischen Wirksamkeit nicht weniger denn als immanenter Bedingungen der sinnlichen Erkenntniss selbst und der Gegenstände derselben, aufgezeigt wurde. Der Gesichtspunkt, aus dem die Ideen also zuerst von *Plato* zum Bewusstsein gebracht werden, die Bedeutung, in welcher sie, nach Wirklichkeit und Nothwendigkeit, exemplificirt und bestimmt werden, ist der des allgemeinen Begriffs oder der zusammenfassenden und determinirenden Einheit in der wechselnden Vielheit, somit der der constanten und eigentlichen Wahrheit an dieser, m. a. W. der des Allgemeinen und der Genusbegriffe in subjectiver und objectiver Bedeutung, oder (um mit *Kant* zu reden) nach ihrer »metaphysischen« und »transcendentalen« Deduction. — Nun muss zuerst zugegeben werden, dass dieses e r s t e, logisch-formelle Bestimmen der Ideen nicht bloss im Allgemeinen an *Plato's* subjectivem und psychologischen Ausgangpunkte einen natürlichen Anlass hat, sondern es ist dazu noch zu bemerken, dass, da der Zweck, den er in seiner Ideenlehre verfolgt, eben so sehr, wie er darin besteht, in den Ideen insbesondere eine objectiv wahre Realität oder das Princip einer idealistischen Metaphysik aufzuzeigen, auch die Rettung der Gültigkeit des scientifischen Wissens im Allgemeinen oder der Begriffserkenntniss als der einzigen und nothwendigen Form wahrer Einsicht ist, — welche

beiden Aufgaben bei *Plato* eigentlich zusammenfallen oder sich zu einander wie Praemisse zu Conclusion verhalten: — dass, sagen wir, in Rücksicht auf den eignen Charakter und die Beschaffenheit des menschlichen Denkens, es natürlich ist, dass εἶδος auch bei *Plato* sehr oft in der rein logischen Bedeutung von (generellem) Begriffe oder von γένος, so wie ἰδέα in der Bedeutung der mehreren Objecten gemeinsamen Form oder Gestalt vorkommt, und dies um so mehr, als eben diese Bedeutung die war, in welcher beide Wörter schon vor *Plato* gebraucht worden waren [137]). Ferner aber ist zu merken, dass auch wo die Ideen in ihrer rein objectiven Bedeutung gefasst werden, oder bei einer rein dialectischen Entwickelung ihrer Gültigkeit und Beschaffenheit als an und für sich wirklicher, ihr eben genannter logischer Charakter, der von Einheiten in dem sinnlich Mannigfaltigen, nicht nur der erste Gesichtspunkt ist, unter dem ein geistiges Sein für das Bewusstsein hervortritt, oder die eigentliche ἐπίβασις bildet, um zur Einsicht und Anerkennung von etwas Anderem als das Körperliche zu gelangen, sondern dieser ihr Charakter ist, wie *Plato* selbst in sei-

137) Sowohl bei *Anaxagoras* als bei *Diogenes* von Apollonia kommt ἰδέα in der genannten Bedeutung vor; bei *Democrit* sind die Atome als allgemeine Formen der Dinge εἴδη. — Ob ein wirklicher Unterschied zwischen εἶδος und ἰδέα sich bei *Plato* finde, wagen wir nicht bestimmt zu entscheiden, wenn wir auch geneigt sind in dieser Frage uns der Ansicht *Zellers* anzuschliessen, und wenn auch unläugbar ist, dass beide Wörter von *Plato* wenigstens sehr oft ohne Unterschied gebraucht werden. *Schleiermacher* behauptet bestimmt einen solchen und übersetzt das erstere Wort mit »Begriff«, das letztere mit »Gestalt« (Gesch. d. Philos. S. 104; Platons Ww. I, 2 S. 410; — womit vgl. Platons Ww. Griech. und Deutsch, Verlag von Engelmann XVI, 1. Th. S. 116 N. 12). *Zeller* dagegen verneint jeden Unterschied in der Bedeutung beider (l. c. II. S. 421 N. 1; vgl. *Ritter* l. c. II S. 302 die Note). *Cousin* ist im Wesentlichen *Schleiermacher* gefolgt, und hält dafür, dass εἶδος theils die absoluten Platonischen Begriffe (εἶδος αὐτὸ καθ' αὐτό), theils diese absoluten Begriffe, sofern sie als allgemeine Begriffe im menschlichen Bewusstsein gegenwärtig sind (Begriffe in subjectiver Bedeutung) bezeichne, ἰδέα dagegen die diesen entsprechenden Formen in der Natur (die Genusbegriffe im objectiven Sinne), giebt aber zu, dass beide Wörter oft *promiscue* bei *Plato* vorkommen (Oeuvres de Platon T. VI S. 374—377). Mit dieser Ansicht *Cousins* stimmen die *Susemihls* (l. c. I S. 122) und *Deuschles* (Plat. Sprachphilosophie S. 73) überein.

ner Lehre von der μέθεξις des Sinnlichen an den Ideen gezeigt hat, auch innerhalb der Metaphysik der adaequate Ausdruck für ihre Wirklichkeit, im Verhältniss nämlich zu dem Relativen gefasst, ohne dass dadurch ihre Einheit und Selbstständigkeit in rein noetischer Bedeutung aufgehoben wäre. — Dagegen ist es doch auf der anderen Seite einleuchtend, dass mit einer bloss logischen und formellen Betrachtung der Ideen eben so wenig irgend ein anderes Sein oder eine Wirklichkeit in anderer Bedeutung als der sinnlichen den Ideen vindicirt worden, als irgend eine andere aus ihrem eigenen absoluten Charakter begreifliche Entwickelung ihrer Bestimmtheit und ihres Inhalts (dessen, was sie sind) dadurch gewonnen ist, als die, welche schon aus der Wirklichkeit der sinnlichen Dinge folgt und um sie zu begreifen gefordert ist; kurz gesagt, dass, wenn man bei ihrer Bedeutung in Beziehung auf das Sinnliche stehen bliebe, man auch in ihnen eben dieselbe relative Wirklichkeit wieder bekommen würde, deren Formen und Begriffe sie wären, nur in abstracto gefasst. Dass *Plato* in der That bei einer solchen relativen Betrachtung der Ideen nicht stehen geblieben ist, sondern dass die vorzügliche Stärke und der von ihm selbst indicirte Mittelpunkt seiner Ideenlehre in dem rein metaphysischen aus dem Begriffe des Seins als solchen geführten Beweise liegt, welchen er für die Wirklichkeit und Bestimmtheit der Ideen gegeben hat, werden wir unten zeigen. Eben so bestimmt aber, wie wir behaupten und glauben aus den Schriften *Plato's* darthun zu können, dass eine solche ontologische Bedeutung in dem Platonischen Systeme sich wirklich findet und speciell relevirt ist, ebensowohl muss zugestanden werden, dass dieselbe von *Plato* nicht aus allgemein wissenschaftlichem Gesichtspunkte oder in universeller (obwohl in ethischer und in gewissem Grade in psychologischer) Bedeutung durchgeführt oder, wie es scheinen will, nicht mit voller Klarheit von der formellen Bedeutung, als der des Constanten und Generellen an der menschlichen Erkenntniss und der sinnlichen Wirklichkeit, unterschieden worden ist. Gewiss ist es wenigstens, dass *Plato* sowohl bei den Beweisen für die Ideen, als in der Anwendung der Resultate der Ideenlehre, von der einen zu der anderen dieser beiden Bedeutungen, die den Ideen zukommen, oder richtiger, dieser beiden Gesichtspunkte, die sie der Betrachtung darbieten

(— als logische Formen des Wissens und des sinnlichen Seins und als an und für sich existirende Entia metaphysica) sehr oft übergeht, ohne dass weder die Ungleichheit derselben ausdrücklich angegeben, noch ihr Verhältniss zu einander näher entwickelt und bestimmt wird. War aber diese Distinction zwischen einer formell-relativen und einer reell-metaphysischen Betrachtung der Ideen von *Plato* selbst nicht klar gefasst und bestimmt angegeben worden, so folgt daraus erstens in Rücksicht auf die von ihm selbst vorgenommene Entwickelung seines Systems, dass in der allgemeinen Darstellung der Ideen kein Unterschied zwischen den zwei Arten von Begriffen gemacht werden konnte, von denen die eine nach ihrer Natur und ihrem Inhalte eine absolute und rationelle Bedeutung hat, die andere, aus empirischer Quelle stammend, nur die Resultate einer abstrahirenden Reflexion oder die abstracten Ausdrücke der Relationen des Sinnlichen darstellt, und folglich als ein an und für sich Seiendes niemals ohne Widerspruch gesetzt werden kann. Dem ganz entgegengesetzt hat *Plato* jeden Begriff schon als solchen als eine Idee (in der eigenthümlichen und mit der jenes anderen Wortes nicht ganz zusammenfallenden Bedeutung, welche dies Wort, eben nach *Plato*, für uns hat) betrachtet: was nicht nur an und für sich unrichtig ist, sondern noch dazu, wenn ein Ausführen des Systems der Ideen in Frage gekommen wäre, dasselbe ganz und gar unmöglich gemacht haben würde. Zweitens, mit Hinsicht auf die Auffassung der Ideenlehre, folgte aus demselben Grunde, dass die Position der selbständigen Wirklichkeit der Ideen, die in dieser Lehre einen Cardinalsatz bildet, leicht das Ansehen bekommen oder in der Bedeutung gefasst werden konnte eines Versuches, auf einmal eine Substantiirung (wenn ein solcher Ausdruck erlaubt ist) von generellen Begriffen zu erreichen, denen ausser dem abstrahirenden Verstande keine Gültigkeit oder Bedeutung zukommt, — zugleich eine unförmliche Verdoppelung eben desselben Inhalts und derselben Elemente, welche die relative Wirklichkeit der relativen Welt constituiren, nur unter dem Namen und der Form der Idee: womit die Thüre allen den critischen Bemerkungen geöffnet ist, durch welche *Aristoteles* die ganze Ideenlehre unter dieser Voraussetzung unwiderleglich stürzt.

Aus den Fragen, welche im nächst Vorhergehenden uns beschäftigt haben, nach dem Entwickelungs gang und Entwickelungsgrad des Platonismus, lässt sich auch die Stellung, welche den verschiedenen Darstellungen, die in verschiedenen Platonischen Schriften vorkommen, im Verhältnisse zum Systeme im Ganzen mit Recht zuzuerkennen ist, oder m. a. W. die Entwickelungsordnung, welche als die für dasselbe natürliche gedacht werden muss, in der That einsehen und bestimmen. Dass die verschiedenen Platonischen Schriften verschiedene wissenschaftliche Abtheilungen des Platonischen Systems oder der Ideenlehre insbesondere nicht bilden, ist bekannt, so wie auch, dass es bei *Plato* keine ausdrücklich angegebenen oder nur durch die Darstellung selbst schärfer bezeichneten Theile, Capitel oder Paragraphen der Entwickelung dieser Lehre giebt. Dieses Verhältniss hat schon in der Form und der Darstellungsart dieser Schriften seinen Erklärungsgrund: als ein wirkliches Kunstwerk macht jeder der Platonischen Dialoge ein Ganzes für sich aus, welches seinen Stoff vom Anfange bis zum Ende behandelt und entwickelt, und somit, da dieser Stoff der innerhalb ihrer selbst zusammenhängenden Weltansicht *Plato's* zugehört und ein organisches Moment in derselben ist, auch — wenigstens wenn von den mehr ausgeführten und nicht überwiegend polemischen Dialogen die Rede ist — in gewisser Art und von irgend einer Seite die Grundgedanken des ganzen Platonischen Systems enthält und eine Uebersicht derselben giebt. Bezeichnen auf diese Weise die verschiedenen Dialoge, welche die Platonischen Schriften ausmachen, keine logischen Theile des Systems und der Entwickelung der systematischen Beweisführung, so hindert dies natürlicher Weise doch nicht anzunehmen, dass ein innerer Zusammenhang zwischen den verschiedenen Platonischen Philosophemen war und ein wirklicher Progress in deren Entwickelung stattfinden kann und muss und auch in Bezug auf die verschiedenen Dialoge muss durchgeführt werden können. Es ist vielmehr einleuchtend, dass, wenn man in diesen nicht ein blosses Aggregat von Zufälligkeitsschriften sehen will, sondern zugesteht, dass sie in der Platonischen Weltansicht selbst ihren Einheitspunkt haben, von dem sie alle auf irgend eine Weise und von irgend einer Seite der Ausdruck sind, jeder derselben durch das, was

seinen eigentlichen Inhalt und den eigentlichen Gegenstand seiner Untersuchung bildet, und in Folge der Art, in welcher dieser Inhalt und dieser Gegenstand behandelt und dargestellt wird, im Verhältniss zu der Entwickelung des Platonischen Systemes im Ganzen — und damit auch zu dem Kernpunkt desselben, der Ideenlehre — eine bestimmte Stelle einnehmen und eine gewisse Bedeutung haben muss. Ist nun das richtig, so dürfen wir in Uebereinstimmung damit auch erwarten, wenigstens in jedem der Hauptdialoge die Platonische Lehre, in ihrem Verhältniss zum Principe und dem Fundament desselben und in ihrer Bestimmtheit von diesen, in den Ideen, von einer der Seiten oder in einer der Stufen vorzüglich entwickelt zu finden, welche sowohl in Folge des allgemeinen Charakters der Ideen als des im Wissen und im Wirklichen Absoluten, als auch in Folge der eigenthümlichen Stellung und Bedeutung, die ihnen als solchen in diesem Systeme zukommt, für die Vollendung des letzt Genannten wesentlich sind; wenn es auch, wir wiederholen es, ein Missverstand wäre, bei einer solchen Betrachtungsweise dieser Dialoge in irgend einer Art exclusiv zu verfahren, es sei dadurch, dass man von einem unter denselben jede andere Beweis- oder Betrachtungsweise, als die, welche die hauptsächlichste ist, ausschliessen wollte, oder dadurch, dass man ausser dem Dialoge, welcher die eigentliche Durchführung einer wesentlichen Seite des Systems enthält, nicht zugleich in anderen die Completirung und Resumirung der Resultate jenes suchen wollte, die bisweilen, durch ihre Kürze und als Zusammenfassungen ohne Zusätze und polemische Digressionen, sogar anschaulicher als die detaillirte Beweisführung selbst sind. Um nun zu finden, welcher dieser in den Platonischen Schriften enthaltene Fortgang sei, folglich auch zu bestimmen, in welchem Verhältnisse zu einander diese Darstellungen in Rücksicht auf die Entwickelung sowohl des Philosophen, als der Wissenschaft zu einander stehen, braucht man in der That nur auf das Platonische Philosophiren und die Untersuchungen der Platonischen Schriften das zu beziehen, was *Plato* selbst vollkommen treffend als die Entwickelungsordnung der Wissenschaft angegeben und bestimmt hat: nämlich von der Analyse des Gegebenen, als der ἐπίβασις und ὁρμή, zu einem an und für sich nothwendigen und absoluten Principe

hinaufzusteigen, um, nachdem dieses gefunden ist, aus ihm alles Andere und Principirte zu erklären. Besteht nämlich der historische Ausgangspunkt *Plato's*, wie oben gezeigt worden ist, in dem gegen alle auf sinnliche Weise aufgefasste Realität als solche gerichteten Sophistischen Scepticismus, in Vereinigung mit der durch *Sokrates* gegebnen Hinweisung auf das Innere des Menschen selbst als Princip für ein anderes und höheres Wesen und Sein, der Endpunkt wiederum, auf dessen Gewinnung alle seine Bemühungen sich richten, in der absoluten und unbeschränkten Wirklichkeit und Wahrheit der Ideen: so giebt es auch für seinen Fortgang von jenem zu diesem, nach der so eben bei *Plato* nachgewiesenen Ordnung solchen Fortgangs, im Allgemeinen genommen zwei natürlich gegebene Stadien; nämlich erstens, auf wissenschaftliche Weise und durch Analyse des theoretisch und praktisch Gegebenen selbst neben und ausser diesem ein ideelles Sein geltend zu machen, und zweitens, von diesem Dualismus zwischen Reellem und Ideellem, Wesen und Erscheinung, in welchem die Ideen zuerst hervortraten, zu einem reinen Monismus derselben fortzugehen, um, erst nachdem die Ideen alle wahre Wirklichkeit in sich absorbirt hätten und das System derselben als das allein im eigentlichen Sinn Seiende gefasst wäre, in und aus diesem die secundäre Wirklichkeit des Relativen zu begreifen und zu bestimmen.

Wenn man nun dieses zuerst auf das Ganze der Platonischen Philosophie anwendet, so folgt, dass der eigentliche Mittelpunkt ihrer Entwickelung nicht zu früh anzusetzen, nämlich nicht in irgend einen der Dialoge zu setzen ist, welche noch auf die Ideen nur als auf die äusserste Hypothesis für das theoretische und praktische Determiniren des Veränderlichen hinzeigen, oder in welchen die Wirklichkeit und Bestimmtheit der Ideen noch als blosse Conclusion aus dem Relativen hervortritt. Und eben so wenig kann dieser Mittelpunkt des Platonischen Philosophirens allzuweit hinausgeschoben, nämlich mit *Hegel*[138]) da gesucht werden, wo die Betrachtung unter Voraussetzung der Anerkennung der absoluten Wirklichkeit der Ideen zu einer Entwickelung ihrer Bedeutung als cosmologischer und praktischer Principe für die relative Wirklich-

138) L. c. II S. 252 ff.

keit und das menschliche Leben übergegangen ist. Andere, wie *Ast*, *Steinhart* und in gewissem Grade *Schleiermacher*, haben sowohl bei der Gesammtheit der Platonischen Dialoge, als bei einzelnen unter diesen, hauptsächlich Rücksicht auf die kunstreiche und wissenschaftliche Vollendung der Darstellung genommen. Ganz natürlich ist es auch, dass, hält man sich nicht vorzüglich an die rein metaphysische Bedeutung, sondern an den Reichthum, die Klarheit und Bestimmtheit des Inhalts, an die hinreissende Schönheit und Sublimität der Anschaungen, welche *Plato* über das der Philosophie eigenthümliche und zugehörige Gebiet dem Auge der Vernunft eröffnet, oder an die Stellen seiner Darstellung, wo das Gewicht und die Bedeutung der von *Plato* aufgestellten Principe für alle Zeiten und für alle Speculation am deutlichsten und leichtfasslichsten hervortreten, der Höhepunkt seiner Darstellung im Verhältniss zu dem einen oder dem anderen dieser Gesichtspunkte bei der Betrachtung als ein anderer sich zeigt, und in der zuletzt erwähnten Rücksicht tragen die ausgearbeitetsten Darstellungen der ethisch-religiösen Bedeutung der Ideen für das menschliche Leben und die menschliche Glückseligkeit und vor allen gewisse Partien seines auch im Uebrigen vollendetsten Dialogs de Republica den Preis davon. Will man dagegen den Mittelpunkt der wissenschaftlichen Bedeutung des Platonismus treffen oder eine Einsicht gewinnen in das, was in der Wissenschaft von diesem wirklich geleistet ist, so können beide, nicht weniger nach der Tendenz des ganzen Systems, als nach *Plato's* eigenen Erklärungen, nur in der rein mataphysischen Untersuchung über den Begriff des Seins selbst, wie diese in der Platonischen Philosophie hervortrat, d. h. in der Deduction der Ideen als χωϱισταί gefunden werden.

Aber auch mit besonderer Rücksicht auf die eigentliche Ideenlehre als solche lässt sich in Uebereinstimmung mit dem oben Angeführten eine gewisse und bestimmte Entwickelungsordnung aufzeigen. Mit vereinigter Rücksicht auf dieses oben Angeführte und daneben auch auf die vorhergemachte Bemerkung, dass die successive Entwickelung der Beweise dafür, dass es Ideen giebt, natürlich auch eine immer genauere Bestimmung dessen, was sie seien, enthalten musste, kann man unseres Erachtens an dem Inhalte der Platonischen Schriften einen

successiven Uebergang nachweisen erstens von einer überwiegend formell-negativen und apagogischen und daneben speciell ethischen Beweisführung für die Nothwendigkeit der Ideen zu einer mehr reellen und positiven Entwickelung ihres allgemeinen Wesens und ihrer Bedeutung; zweitens von einem psychologischen und subjectiven Aufzeigen derselben in und mit dem Begriffe und der Natur des wahren Wissens zu einer Darstellung auch ihrer objectiven Wirklichkeit; endlich von einer formellen und logischen Auffassung ihrer letztgenannten Wirklichkeit in dem Relativen des Wissens und des Seins zu einem Bestimmen ihrer reellen und metaphysischen Wirklichkeit an und für sich und als absolut, oder mit Rücksicht auf das Relative als ein *χωριστόν*. — Wenn man, ohne sich an ihr verschiedenes Gewicht und ihre verschiedene Wesentlichkeit für die Entwickelung der Ideenlehre zu halten, eine Uebersicht der Gesichtspunkte entwerfen wollte, aus denen die Nothwendigkeit und die Bestimmtheit der Ideen, negativ oder positiv, indirect oder direct, in der Platonischen Darstellung aufgezeigt wird, so würden diese, wie uns scheint, in bestimmter Ordnung die folgenden sein: erstens der Gesichtspunkt der Nothwendigkeit des Begriffes und der Definition als der Form des wahren Wissens, in Uebereinstimmung mit der Methode und den theoretischen Resultaten des Sokratismus, theoretisch-formell; zweitens der eines absolut gültigen Inhalts bei allem Praktischen — Handeln und Wissen, — oder als Princip einer rationell gefassten, wahren Tugend und Glückseligkeit, gleichfalls nach *Sokrates*, praktisch-reell; drittens der der Möglichkeit und der Bedingungen von widerspruchlosen und apodictischen Bestimmungen in dem percipirenden Bewusstsein oder von einer von der *δόξα* unterschiedenen *ἐπιστήμη*, als eine reelle Bestimmtheit des denkenden Subjects gefasst, — eine theoretisch-reelle Deduction aus subjectivem und psychologischem Gesichtspunkte, zu welcher die psychologischen Ansichten und Sätze bei *Plato* gehören, welche den Grund und die Bedingung jener angeben; viertens der eines objectiv Gültigen in dem nur Subjectiven und Phaenomenalen, eines Seienden in dem Werdenden, einer Sache für das Bild u. s. w.: theoretisch-reell, sowohl in cognoscitiver als ontologischer Hinsicht, im Verhältnisse zu

dem Sinnlichen, oder logisch; fünftens der desselben Wissens und Seienden, aber an und für sich, als das Absolute oder metaphysisch gefasst und bestimmt; endlich, unter Voraussetzung der vorigen und in synthetischer Progression mit dem metaphysischen Gesichtspunkte, cosmologisch und, in einer in der vorhergehenden Theorie begründeten Sittenlehre, praktisch. Natürlich ist übrigens, dass, da die zwei ersten Gesichtspunkte überwiegend den Charakter allgemein wissenschaftlicher und einleitender Untersuchungen und einer besonderen Seite der Exemplification der Ideen haben, der letzte aber eine Anwendung der Ideenlehre als solcher bezeichnet, die rein philosophische und eigentliche Entwickelung derselben in den drei anderen enthalten ist.

Wir fügen endlich ein paar Bemerkungen über die Darstellungsart *Platos* hinzu, — welche in formeller Rücksicht dieselben Charaktere zeigt, die hier oben als der Anordnung und Entwickelung des Systems selbst eigenthümlich angegeben worden sind. Die Platonische Darstellung geht nicht, um uns eines Ausdrucks von *Steinhart* zu bedienen [139]), wie gewöhnlich bei den Neueren, in gerader Linie auf das bestimmte Ziel, das Demonstrandum los, sondern bewegt sich um ihren Gegenstand in Kreisen, die durch Erwägung der Schwierigkeiten und durch successives Absondern des Unwesentlichen u. s. w. immer mehr concentrirt werden, bis dass, nach Vorbereitungen, deren ganze Bedeutung sich gewöhnlich erst nachher zeigt, die Hauptsache, oft plötzlich, hervortritt, dann aber auch, eben in Folge der vorhergehenden allseitigen Betrachtung, in ihrer vollen Bedeutung und Nothwendigkeit hervortritt. Fügt man nun hinzu, dass die historische Kritik, von der *Plato* gewöhnlich ausgeht, nicht in rein negativer Weise von ihm entwickelt wird, noch, wie bei *Aristoteles*, in der Form einer von der Darstellung der eigenen Doctrin getrennten Aufzählung der *ἀπορίαι*, deren Lösung nachher in einer positiv dogmatischen Darstellung zu Wege gebracht wird, sondern dass vielmehr, wie *Cousin* sich ausdrückt, »*dans Platon la réfutation était la demonstration*« [140]): so sind hiermit die allgemeinsten Eigenheiten der Pla-

139) L. c. Vorrede, S. XX.
140) L. c. T. VI, S. 451.

tonischen Darstellung angedeutet. Beim ersten Anblicke scheint diese Methode wesentliche Schwierigkeiten mit sich zu führen: oft beginnt *Plato* eine Exposition oder Deduction, verlässt sie wieder, nimmt sie von Neuem auf, und dies mehrere Male; oft scheint er sich in eine lange Auseinandersetzung einer Nebenfrage zu verlieren, um nachher zum Hauptgegenstande der Untersuchung zurückzukehren, ohne dass diese dabei an dem Punkte aufgenommen wird, wo er sie verlassen; selten ist ein positives Resultat der vorhergehenden Darstellung angegeben, und am allerwenigsten ist am Ende eine Conclusion mit einem *quod erat demonstrandum* ausgesprochen. Und doch bildet eben diese Weise eine hauptsächliche Seite von *Platos* vollendeter Meisterschaft der Darstellung. Nicht allein, dass er sich durch dieselbe die Gelegenheit bereitet, mit dem doctrinären Zweck seiner Dialoge den paedeutischen unmittelbar zu vereinigen, den er bei aller wissenschaftlichen Mittheilung für wesentlich hielt [141]): auch der wissenschaftlichen Darstellung selbst verschafft sie wesentliche Vortheile. Theils darin, dass mit der Entwickelung einer unvollendeten Ansicht oder eines unrichtigen Satzes zugleich sowohl die Grenzen, innerhalb deren sie berechtigt ist, und die Voraussetzungen, unter welchen sie gilt, als auch die Art ihr zu entgehen und das Unrichtige in derselben zu corrigiren hervortritt; theils auch darin, dass wenn das Richtige gefunden ist und das positive Resultat sich ergeben hat, dieses nicht nur von einer Seite oder *in abstracto,* sondern in seinem totalen Zusammenhange, seiner ganzen Bedeutung und Anwendung dargethan und bewiesen ist, wobei sich auch zeigt, dass Nichts in dem Vorhergehenden ohne die genaueste Berechnung und Absicht im Verhältnisse zu dem endlichen Resultate gesagt war [142]). Was besonders *Platos* Verbreitung über die phi-

141) Um nur auf einige der vielen Aeusserungen und Stellen bei *Plato,* die dies aussprechen, hinzuweisen, nennen wir beispielsweise: Phaedr. S. 275 D ff.; Protag. S. 329 A ff.; Rep. VII S. 534 D, womit vgl. *Schleiermacher* l. c. I, 1 S. 17 ff.; und *Brandis* l. c. II d. 159.

142) »Nur allzu leicht, sagt *Steinhart* (l. c.), hat man in den scheinbaren Abschweifungen und Irrwegen wirkliche Abschweifungen von dem Hauptgedanken gefunden und über die allzu lose und willkührliche Verknüpfung der einzelnen Gedankenreihen geklagt, statt dem Faden nachzuspüren, der,

losophischen Ansichten Anderer betrifft, so bleibt diese, wie bekannt, nicht bei blossen Referaten über die historisch gegebenen Sätze des Einen oder des Anderen stehen, sie giebt zugleich wirkliche Amplificationen, welche die in Rede stehende Ansicht mit Gründen versehen und derselben eine systematische Anordnung und eine Klarheit geben, oft ohne Zweifel viel tiefer und besser, als ihre eigenen Erfinder es vermochten. Und auch wenn, wie z. B. in dem Theaetet, die Darstellung einer Ansicht mehrmals wieder begonnen wird, zeigt sich doch bei näherer Betrachtung, dass jedes Wiederaufnehmen, weit davon, dass es nur eine Wiederholung wäre, mit immer tieferer Auffassung der Gründe und Voraussetzungen den Gegenstand in der That von einer neuen und wesentlicheren Seite ergreift und auf solche Weise mit den vorhergehenden Darstellungen zu einer fortgehenden Betrachtung zusammenschmilzt, die immer gründlicher und immer mehr mit Rücksicht auf die allgemeine speculative Bedeutung das System fasst und darstellt, mit welchem sie sich beschäftigt. Der Gewinn bei dieser Behandlungsweise der Ansichten Anderer besteht zuerst darin, dass dadurch auf das Ausdrücklichste und Vollständigste der Grundsatz anerkannt ist, jede Sache so viel gelten zu lassen als sie kann. Ferner

zuweilen fast verschwindend, aber der schärfern Betrachtung nie unerkennbar, alle Theile nach einem festen und weisen Plane verbindet.« — Auch bei *Hegel*, in seiner Darstellung *Platos*, finden sich im Allgemeinen viele richtige und treffende Bemerkungen über diesen Gegenstand und gegen die, welche bei den Aussenwerken stehen geblieben sind. Insbesondere in Rücksicht auf die dialogische Form bemerkt *Hegel* (l. c. II S. 185), dass dieselbe wohl im Allgemeinen »den Nachtheil mit sich führt, dass der Fortgang von der Willkühr herzukommen scheint und das Gefühl am Ende des Dialogs ist, dass die Sache auch anders hätte werden können,« dass aber, obwohl »bei den Platonischen Dialogen scheinbar auch diese Willkühr vorhanden ist,« sie doch »dann auch entfernt ist, weil die Entwickelung nur Entwickelung der Sache ist.« — Um so befremdender erscheint hiernach, was auf der nächstfolgenden Seite (186) gesagt wird: dass es bei dieser dialogischen Form »keinen Massstab giebt, ob der Gegenstand erschöpft ist oder nicht.« Dies ist eins der vielen Beispiele von dem, was in Rücksicht auf die Hegelsche Darstellung des Spinozismus gegen die lobenden Phrasen *Hegels* bemerkt worden ist: »*etsi magnopere laudantia sonant, non tamen sine magna laudant exceptione, quare etiam ad postremum ne pilus quidem verae commendationis relinquitur.*«

leuchtet ein, dass, da die in Rede gestellte Ansicht rein objectiv gehalten und bis zu ihren äussersten Principien successiv hervorgeht, bei dieser allseitigen Auseinandersetzung die Fehler ebenso nothwendig als die Verdienste hervortreten, so dass die Exposition zugleich eine fortgehende Critik bildet, ohne dass es nöthig ist, jeden Mangel als einen solchen mit ausdrücklichen Worten zu bezeichnen und zu widerlegen. Hierdurch vermeidet es endlich auch die abschliessende und decisive Critik, sich in Aufzählungen langer Sündenregister zu verlieren. Erst wenn durch eine fortgehende Vertiefung der Betrachtung das System auf seine äussersten Gründe zurückgeführt und die adaequateste Form oder Formel für seinen ganzen Standpunkt, von welchem es in seiner geschichtlichen Gestalt möglicherweise nur ein specieller und secundärer Ausdruck war, gefunden ist: dann erst, wenn die Ansicht, so zu sagen, auf ihre Spitze gestellt ist, ergreift die Critik ihre allgemeinen Principien und macht, mit der Gültigkeit dieser, in wenigen Zügen die Bedeutung der ganzen Ansicht ab. Aus einer auf diese Weise ausgeführten Critik folgt aber erstens, dass sie selbst, da die principiellen Fehler, gegen welche sie sich richtet, in ihrer Nacktheit oder ihrem rein begriffsmässigen Ausdruck hervortreten, mit dem Aufzeigen dieser zugleich ihren contradictorischen Gegensatz als das Richtige aufzeigen kann, weshalb denn die Platonische Critik niemals bei einem blossen negativen Resultate stehen bleibt; dann ist es klar, dass, da *Plato* die Systeme, welche zu seiner Zeit gegeben waren, nicht nur als *placita nonnulla variorum* behandelt, sondern sie zu Ausdrücken und Repräsentanten, jedes von einem allgemeinen Standpunkte innerhalb der Wissenschaft und ihrer Entwickelung stempelt, seine Darstellungen und Critiken nicht nur eine historische Bedeutung — den Zustand und die Schwierigkeiten der griechischen Philosophie zu seiner Zeit zu zeigen — für sich ansprechen, sondern dass sie zugleich typische Ausdrücke und Darstellungen von Speculationsformen bilden, die aus der Natur selbst des menschlichen Philosophirens und des menschlichen Wissens folgen, oder Darstellungen sind, in denen man die Präformationen zu den meisten der divergirenden Richtungen innerhalb der Wissenschaft findet, welche ihre Geschichte nachher aufgezeigt hat, und dass sie zugleich mit für alle Zeiten gemachten Untersuchungen dessen verbunden

sind, was durch jede dieser Richtungen und Ansichten zu gewinnen ist, oder mit Darstellungen von der Beschaffenheit der Voraussetzungen, von denen sie ausgehen, und der Resultate, zu denen sie führen. Es ist diese allgemeine wissenschaftliche Form und Bedeutung der historischen Darstellungen *Platos*, welche, wie *Cousin* bemerkt, auch solchen Fragen und Materien, die mehr specieller Natur sind, von *Plato* behandelt, eine allgemeine menschliche Bedeutung und einen permanent wissenschaftlichen Werth giebt [143]).

I.

Einleitende, durch Darstellung und Entwickelung des Sokratismus gegebene Betrachtungen und Beweise für die Nothwendigkeit der Ideenlehre.

Will man in den Platonischen Schriften den Spuren der genetischen Entwickelung der Ideenlehre successiv nachgehen, so darf man sich freilich auf einzelne Theile oder Abtheilungen seiner Philosophie nicht beschränken. Es ist vielmehr, wie schon oben bemerkt, ganz natürlich, dass in einem der Tendenz und Anlage, wenn auch nicht immer der Form und Ausführung nach, so abgeschlossenen und in allen Theilen zusammenhängenden Systeme, wie dem Platonischen, keine Abtheilung oder Untersuchung vorkommen wird, die nicht in irgend einer Art auf die Ideenlehre als auf den Grund und den Mittelpunkt hindeutete,

143) L. c. T. IV S. 11. — Es ist übrigens diese Weise *Platos*, historisch gegebene Ansichten in unmittelbarem Zusammenhang mit seinen eigenen zu behandeln, welche den Anlass gegeben hat, diese mit jenen zu verwechseln, — als ob es eine grössere Garantie für Selbstständigkeit wäre, die ersteren nach einem abgesonderten Ort zu verweisen und sie dort als gleichbedeutend mit ἀπορίαι aufzustellen! — S. z. B. *Hermann* l. c. S. 132; eben so *Cousin*, welcher glaubt, *Plato* habe mit seinen Critiken bezweckt, »das Streitige« zwischen den verschiedenen Ansichten »aus dem Wege zu räumen« und sie »zur Uebereinstimmung zu bringen,« um sie nachher »*laisser marcher ensemble, différentes et non divisées, dans cette large route de la science, où il y a des sentiers pour toutes les allures et des points de vues pour tous les yeux*« (l. c.).

im Verhältnisse zu welchem alles Andere Vorbereitung oder Anwendung ist, von welchem folglich Alles als eine indirecte oder directe Darstellung betrachtet werden kann. Ein solcher Zusammenhang mit der Lehre von den Ideen gewinnt, auch was die ältesten Schriften *Platos* betrifft, durch den Ausgangspunkt seines Philosophirens seine Bekräftigung. Wenn nämlich dieser, sowohl in wissenschaftlichem als in geschichtlichem Sinne, in den Sokratischen Untersuchungen liegt, so lässt es sich begreifen, dass in demselben Sinne, in welchem der Sokratismus selbst, nach dem, was oben kürzlich gezeigt worden ist, eine unmittelbare, geschichtlich gegebene Vorbereitung zur Platonischen Ideenlehre bildet, auch eine wissenschaftliche bei *Plato* selbst schon in den rücksichtlich des Inhalts und der Resultate vorzugsweise s. g. Sokratischen Dialogen, so wie auch in den übrigen Aeusserungen und Sätzen bei *Plato* zu suchen sein muss, welche hauptsächlich eine Darstellung und weitere Ausführung der genannten Ansicht enthalten. Um den nahen Zusammenhang zwischen diesen Sokratischen Dialogen und Sätzen und der eigentlichen Ideenlehre zu finden, braucht man sich nur an das zu erinnern, was oben erwähnt worden ist, dass, wie einerseits *Plato* selbst durch seine Ideen nicht nur ein reell gültiges Princip für ein metaphysisches System, sondern nebenher auch die formelle Gültigkeit der Begriffserkenntniss und des wissenschaftlichen Wissens als solchen zu gewinnen strebte, so auch andrerseits Untersuchungen und Bestimmungen über das Wissen ihm auf seinem objectiven und absolut idealistischen Standpunkte zugleich von dem Sein gelten [144]). Oder, mit besonderer Rücksicht auf den Sokratismus: die factische Bestimmung der Begriffsentwickelung als der Form des wahren Wissens und die Hinweisung auf die innere, »mit den Göttern befreundete Natur« des Menschen als das Regulativ des praktischen Lebens, welche die allgemeinen Resultate bei *Sokrates* bildeten, wurden bei *Plato* in demselben Sinne und in derselben Rücksicht Bestimmungen und Hinweisungen auf die Ideen. — Damit ist zugleich angedeutet, in welcher Art diese auf Sokratischem Grunde beruhenden Untersuchungen bei *Plato* die Ideenlehre vorbereiten, oder

144) S. oben S. 67 ff.

die Stellung und das Verhältniss angegeben, welche »die Sokratischen Dialoge« zu der directen Deduction der Ideen einnehmen. Dieses Verhältniss ist wesentlich dasselbe, wie das des geschichtlichen Sokratismus zum Platonismus: dass nämlich diese Dialoge durch ihre Resultate auf die Nothwendigkeit der Ideen hinweisen, oder durch Analyse von mancherlei einzelnen, meistens praktischen Fällen und Fragen, und durch dialectischen Regress von denselben, das Bewusstsein zu der Einsicht führen, dass um sie zu begreifen und zu bestimmen, sofern man Widersprüchen dabei entgehen will, ein Unsinnliches und Ideelles gefordert wird. Insofern in dieser Reihe der wahrscheinlich ältesten Platonischen Dialoge das Schliessen auf die Ideen hauptsächlich in negativer Art geschieht und die Wirklichkeit von Ideen aus den formellen Bedingungen des Wissens als solchen folgt: kommt der, übrigens einseitigen und allzuviel an ein apriorisches Schematisiren erinnernden Behauptung *Schleiermachers* eine gewisse Richtigkeit zu, nach welcher der Zweck bei der ersten Reihe Platonischer Dialoge vorzüglich eine Entwickelung der Form und der Methode der Philosophie sei [145]. Man muss nur dabei, wie *Zeller* bemerkt [146], immer zugleich beachten, dass der ethische Inhalt (die Tugenden, das Gute u. s. w.), mit dessen begriffmässiger Bestimmung, als einer ideellen und von dem Sinnlichen unabhängigen, die dialectische Methode in diesen Dialogen gewöhnlich veranschaulicht wird, nicht, wie *Schleiermacher* glaubt, bloss Beispiel ist, sondern dass die Entwickelung dieses Inhalts in der genannten Form, wie sogleich gezeigt werden wird, ebensosehr, wie bei *Sokrates* selbst, Zweck und Motiv der Untersuchung bildet.

Können wir also mit Grund behaupten, dass auch diese formellen und insbesondere ethischen Fragen einen ernsten, obwohl nur propaedeutischen, Beweis für die Ideen mit sich bringen und enthalten, so besitzen wir in ihnen auch eine Art, die Nothwendigkeit dieser, der Ideen, darzulegen, welche, bereits Hauptsache in den ältesten der Platonischen Dialoge, kaum in irgend einem ganz vermisst wird. Die Nothwendigkeit der Sokratischen

145) L. c. I, 1. S. 48—49, 50, 65—66, 228; II, 1. S. 4—5, 113, u. a. St.
146) Platonische Studien S. 161 N.—162.

Begriffsentwickelung für jedes überhaupt mögliche Wissen durch Beispiele oder Demonstration zu zeigen, und jedes Problem, wenn etwas darüber soll ausgemacht werden können, auf seinen allgemeinen begriffsmässigen Ausdruck zurückzuführen: darin ist *Plato* unermüdlich, es sei nun, dass er in überwiegend negativer und polemischer Darstellung, wie in dem Protagoras, dem Lysis u. a., bei dem Aufzeigen der Unwesentlichkeiten und Widersprüche stehen bleibt, in welche jede andere, nur factische Betrachtung des gegebenen Phaenomenes sich verwickelt, oder zugleich, wie im Theaetet, Menon u. s. w., durch Aufstellung des positiven Begriffs zeigt, wie jene zu ordnen oder zu vermeiden sind. Ist ferner in diesem, dem Begriffe, eine widerspruchslose und adaequate Erkenntniss gefunden und die Begriffsbestimmung als die Weise aufgezeigt worden, wie wir wissen können, was die Phänomene wirklich sind: so ist es davon eine Folge in subjectiver Hinsicht, welche gewöhnlich von *Plato* selbst mit den eben erwähnten Sätzen in unmittelbaren Zusammenhang gesetzt wird, dass die wahre Erkenntniss in irgend einem Masse oder in irgend einer Art dem menschlichen Bewusstsein ursprünglich zugehörig sein muss[147]) — wovon das Nähere unten; — objectiv wiederum gilt, dass in dem Bewusstsein und für dasselbe ein von dem sinnlichen Dasein unabhängiges und als wesentlich und nothwendig bewiesenes Wirkliche so eben hervorgetreten ist. M. a. W.: wenn, mehrentheils auf Veranlassung von praktischen und aus dem Leben genommenen Fragen, die Sokratische Begriffsbestimmung gegen die bloss sinnliche Auffassung als die allein gültige Form für die Möglichkeit und Wirklichkeit eines widerspruchlosen und nothwendigen Wissens dargestellt und ausgeführt worden, so tritt natürlich, ebenso wie dieser Beweis als Form der Einsicht, so auch in den dadurch gewonnenen praktischen Bestimmungen ein Inhalt im Bewusstsein und ein Gegenstand desselben hervor, welcher, nur dem Denker fassbar, seiner Nothwendigkeit und seinen wesentlichen Merkmalen nach nur im Gegensatz mit allem Sinnlichen bestehen und aufgefasst werden

147) So im Phaedr. S. 247 D ff., 249 B; Theaet. S. 146 D ff. nebst S. 148 D ff.: Men. 72 A ff. nebst 80 E ff.

kann. Kurz gesagt: man findet, dass eben die praktischen Ideen oder die Sokratischen Begriffe — der Tugend, des höchsten Gutes u. s. w. — eine unsinnliche und, als solche, wesentliche und nothwendige Bestimmtheit der Seele und eine Wirklichkeit an und für sich sind, und dass folglich die formellen Untersuchungen über das Wissen zugleich die reellen Elemente einer auf analytischem Wege gewonnenen rationellen Ethik und eine erste, von praktischer Seite angestellte Betrachtung der Ideen selbst enthalten und aufzeigen. Dieser Uebergang von einer theoretisch-formellen zu einer zuerst praktisch-reellen Darstellung, die als solche auch als eine Einleitung zu der Ideenlehre von *Plato* bezeichnet und angewendet wird, welchen Uebergang wir schon bei *Sokrates* vorgebildet fanden [148]), erstreckt sich übrigens weit in die Reihe der Platonischen Dialoge hinein; und auch in den letzteren unter diesen ist, wie *Schleiermacher* bemerkt [149]), der praktische Gesichtspunkt immer der erste, aus dem sowohl die Nothwendigkeit der Ideen bewiesen, als auch ihre Bedeutung, gleichsam praeliminär und innerhalb eines besonderen Gebietes, bestimmt wird.

Soll nun übersichtlich und im Zusammenhange über den Inhalt dieser im Verhältniss zu der Ideenlehre einleitenden praktischen Lehren und Sätze *Platos* Rechenschaft gegeben werden, — womit zugleich in einem concreten Beispiele gezeigt würde, wie die formellen Untersuchungen über die Begriffsbestimmung als Form des Wissens zugleich dem *Plato* als Nachweise von Ideen als dem nothwendigen Inhalte dieses Wissens dienten: so liegt dabei die grösste Schwierigkeit eben in dem streng analytischen Charakter, welcher bei solcher Entwickelung von ihm stets beobachtet ist. Wir gehen von der Anerkennung und der Voraussetzung eines Gegensatzes und einer Artverschiedenheit zwischen Sittlichem und Sinnlichem, Gutem und Angenehmem, Pflicht und Begierde aus, und auch wenn wir durch eine Betrachtung der Merkmale des Sittlichen nähere Rechenschaft darüber, was das letzt Genannte sei, zu geben suchen, führen wir doch dabei in der That die genannte Voraussetzung und das

148) S. oben S. 45—50.

149) L. c. II, 3 S. 11, womit vgl. I, 2 S. 5 ff., III, 1 S. 71—72.

Bewusstsein des erwähnten Gegensatzes mit, welcher sich uns als ein durch Religion und Erziehung gegebenes, unvertilgbares Factum darstellt. Anders bei *Plato*, dessen Ziel zuerst eben darin bestand, dass ein Gegensatz in eben genannter Rücksicht wahr und gültig sei, zum Bewusstsein zu bringen und festzusetzen, und dessen ethische Untersuchungen daher, wenigstens soweit sie als eine Entwickelung zur Ideenlehre und ohne Voraussetzung derselben vorkommen, einen analytischen Regress zu dem Begriffe einer wirklichen Sittlichkeit, oder die eigentliche Genesis einer rationellen Ansicht und eines ebensolchen Standpunkts in praktischer Hinsicht darstellen. Durch dieses Ziel und seine Bedeutung wird die Methode bei diesen Untersuchungen bestimmt, und von demselben Gesichtspunkte aus muss auch die Art beurtheilt und begriffen werden, in welcher die Charaktere des sittlichen Lebens und Zweckes in denselben bestimmt werden. In Rücksicht auf dieses sittliche Leben und seinen Zweck war bei *Plato* die Hauptsache nicht, von dem allgemeinen Begriffe oder von einer Realdefinition des Sittlichen zu einer in möglichst systematischer Ordnung vorgenommenen oder im höchstmöglichen Grade vollständigen Deduction ihrer Bestimmungen fortzugehen. Sie bestand vielmehr darin, dass man durch ein analytisches Aufnehmen und Begreifen der verschiedenen Determinationen zur Sache zu kommen und so die Erkenntniss derselben fortzusetzen suchte, oder m. a. W. darin, dass man, unter Voraussetzung nur der allgemeinen und rein formellen Bedeutung der *ἀρετή* und des *ἀγαθόν*, bei diesen solche entweder aus der Erfahrung geschöpfte und allgemein anerkannte oder mit ihrer formellen Bedeutung unauflöslich vereinte Merkmale in jedem Falle hervorsuchte und anzeigte, die als ihrem Begriffe nach jedem sinnlichen Bestimmen der Tugend und des Guten widersprechend dargethan werden konnten. Auf solche Weise ward es ihm möglich, aus der formellen Bedeutung jener Worte, sofern ihre Begriffe nicht durch Widersprüche in sich selbst und mit unläugbaren Factis sich selbst aufhoben, eine reelle und zwar eine solche reelle Bedeutung hervorzuzwingen, die dem relativen Inhalte und Werthe entgegengesetzt war, welcher, sobald man bei der nur formellen Bedeutung stehen blieb, eben weil nichts Anderes ausdrücklich zum Bewusstsein gebracht war, bei der-

selben in der That zunächst vorausgesetzt wurde und gleichsam von selbst sich zu verstehen schien.

Plato geht hierbei also von formellen Bestimmungen aus, und die Merkmale dieser Art, welche er, erst aus subjectivem Gesichtspunkte, d. h. von der Tugend als einer Eigenschaft des sittlichen Subjects, geltend macht, sind ihre Einheit, Ursprünglichkeit und ihre Bedeutung, Wissen zu sein (in dem doppelten Sinne von Bewusstsein und Gewissheit), — durch welche letzte Bestimmung übrigens der Zusammenhang der ganzen Untersuchung mit der von dem Wissen und der Wissenschaft als solcher *expressis verbis* hervorgehoben ist. Die Beweise für diese Bestimmungen der Tugend, welche in der That in eine einzige zusammengefasst werden, indem sie in der Eigenschaft derselben als Wissen ihren Mittelpunkt finden, sind vorzüglich in zwei aus dem Begriffe selbst oder der Bedeutung von Tugend geschöpften und dieselbe betreffenden Sätzen ausgedrückt und enthalten, welche von *Plato* eifrig eingeschärft und durch besondere Demonstrationen und Beobachtungen erhärtet werden. Erstens: dass keine Tugend des Menschen nur eine particuläre oder zufällig erworbene und von aussen eingelernte Fertigkeit ist [150]), sondern, da jede der besonderen s. g. Tugenden nothwendig als eine aus

150) S. Protag. S. 328 E ff., wo eben die nächst vorhergehende vom Sophisten *Protagoras* gemachte Beschreibung des Einlernens der Tugend als einer zufälligen und aus der Natur des Menschen selbst nicht folgenden Eigenschaft (als einer späteren und von den Göttern in Ersatz für andere Vortheile gegebenen Gabe) die Bemerkung des Sokrates hervorruft, er hätte vorher nicht geglaubt, dass »die Guten durch Anderer Sorgfalt gut werden« (vgl. *Schleiermacher* l. c. I, 1 S. 233—234). Dass ein solches Einlernen von aussen her eben das ist, wogegen seine folgenden Anmerkungen gerichtet sind, kann man aus dem Inhalte derselben sehen, so wie auch, dass der ganze ungelöste Widerspruch am Ende des Dialogs dadurch entsteht, dass keine andere Art des Lernens aufgezeigt worden ist. Im Dial. *de Rep.* (VII S. 518 D—519 A) scheint die oben genannte Forderung in Rücksicht auf den Begriff der Tugend allerdings auf die φρόνησις beschränkt zu werden: bedenkt man aber, dass diese die allein wirkliche Tugend oder die ist, durch welche allein alle anderen als solche anerkannt werden können (woher auch a. a. O. den ἄλλαι ἀρεταί das Epithet καλούμεναι beigefügt wird), so enthält die Behauptung, welche an dieser Stelle dargestellt wird, dass die φρόνησις nicht (von aussen) erworben werden könne, in der That nur eine Bekräftigung des von der Tugend im Ganzen Gesagten.

einem und demselben Principe hervorgehende und daher universelle Bestimmtheit, oder als ein universelles Merkmal (»Tüchtigkeit«) des sittlichen Subjectes bei dessen Handeln in einer gewissen Rücksicht, bezeichnet und gedacht werden muss[151]), und da es ferner im Begriffe der Tugend selbst liegt, dass es in allen besonderen Tugenden doch etwas Gemeinsames geben muss, wodurch sie Tugenden sind[152]): so folgt aus diesen beiden Gründen zusammen, dass jede vollständige Bestimmung einer Tugend oder Actualität einer solchen, wenn sie in Bezug auf die ganze Handlungsweise einer Person (oder auf alle ihre Handlungen) gedacht wird, nothwendig den Begriff und die Wirklichkeit aller anderen mit sich führt und in sich fasst[153]); und zweitens: dass keine Tugend als solche in und mit Naturbestimmungen wirklich ist, oder ihrer Actualität und ihrem Wesen nach durch die Aeusserungen solcher dasein kann, da diese ebensowohl einen Mangel ausdrücken oder, wie bei Thieren und kleinen Kindern, aus einem solchen folgen, und in solchem Falle am richtigsten ganz andere Namen und zwar denen der Tugenden entgegengesetzte erhalten würden[154]). Hieraus ist es nun freilich vollkommen

151) So z. B. dass die Gerechtigkeit die Tugend ist, nach welcher alle Handlungen in einer gewissen Rücksicht gerecht genannt werden können, u. s. w.: s. *Protag.* S. 330 C—D. — Wir erinnern übrigens, dass die Stellen, auf welche wir bei der Darstellung dieser analytischen Sittenlehre *Platos* hinweisen, nur beispielsweise und als diejenigen, wo das in Rede Stehende vorzüglich mit ausdrücklichen Worten gesagt ist, zu nehmen sind, dass aber in denjenigen Schriften *Platos*, welche weniger als andere in systematischer Form ausgeführt sind, seine Ansicht oft mehr im ganzen Zusammenhange als in einzelnen Sätzen liegt.

152) S. z. B. Men. S. 72 C.

153) So nämlich, dass, wenn es in allen Tugenden ein Gemeinsames (oder eine generelle Einheit) giebt und dieses auf eine gewisse Weise specificirt, als eine specielle Tugend, gedacht wird, diese niemals mit denjenigen Merkmalen einer anderen Specification oder Tugend, welche daraus folgen, dass diese letztere eine Specification des allgemeinen Begriffs ist, im Streite sein kann: so z. B. können fromme Handlungen niemals als solche ungerecht sein, u. s. w.: s. Protag. S. 331 A—B, 333 B–C und die zwischenliegenden Seiten, wo der Beweis davon ausgeführt wird, womit vgl. Gorg. S. 506 C ff., wo dasselbe ausgedrückt ist, doch so, dass in diesem Dialoge vorzüglich aus einem objectiven Gesichtspunkt geschlossen wird — wozu wir unten kommen werden.

154) Z. B. wenn Thiere oder Kinder aus Unwissenheit keine Furcht

deutlich, worin der oben genannte allen Tugenden gemeinsame Charakter — von Tüchtigkeit — besteht: insofern nämlich als Tugend nur als menschlicher Charakter — denn dies ist offenbar das, was in den beiden angeführten Sätzen angezeigt und auseinandergesetzt ist — denkbar ist, so folgt aus dem Gesagten, dass das, was in jeder Tugend das constituirende Element ausmacht, die klare Einsicht oder das Bewusstsein — die φρόνησις — ist. Durch diese allein ist die Tugend von der Unsicherheit und den Widersprüchen der wechselnden Meinung befreit und sowohl etwas Anderes, als ein meistens in seinen Aeusserungen inconsequenter und in gewisse Particularitäten eingeschlossener Schlendrian[155]), als auch in Rücksicht auf die Art des Einwohnens und auf die Bedeutung für das Subject etwas Anderes, als ein durch glücklichen Zufall (θείᾳ μοίρᾳ, wie es ironisch heisst) gewonnener blinder Enthusiasmus, welcher ebensowenig eine (menschliche oder persönliche) Vollkommenheit des Besitzers, als die Wahrsagekunst eine wirkliche Einsicht, insbesondere eine Einsicht von etwas Höherem als von der sinnlichen Umgebung des Sehers ist[156]). Mit der φρόνησις sind also alle anderen Tugenden,

kennen, so ist dies eher Thorheit oder Tollkühnheit als Tapferkeit zu nennen, u. s. w.: s. Lach. S. 196 E—197 C, und Prot. S. 350 B—C, womit vgl. S. 360 A ff. und Rep. IV S. 430 B.

155) Men. S. 97 B—98 A; im Dial. de Rep. I S. 334 C—E wird dies rein formell von dem Gesichtspunkte der Sokratischen Begriffsbestimmung ausgeführt; der, welcher bei seinem Handeln von Begriffseinsicht nicht geleitet wird, vermischt Wesentliches und Unwesentliches; was die Beschränktheiten und Inconsequenzen betrifft, so zeigt *Plato* dieselben dadurch auf, dass er den schönen Satz geltend macht: dass es nur einer scheinbaren Tugend zukommt, den Guten Gutes, den Bösen Böses zu thun, wogegen die wirkliche Tugend Allen Gutes thut, sie wäre andernfalls nicht Tugend oder selbst gut: l. c. S. 335 A—336 A.

156) Lach. S. 1958, Men. S. 99 C. bis zum Ende (wobei wir allerdings nicht übersehen haben, dass der oben angeführte Ausdruck von der *θεία μοῖρα* von *Hermann* l. c. S. 484, *Steinhart* l. c. II S. 115 ff., *Susemihl* l. c. I S. 71 u. A. als vollkommen ernstlich von *Plato* gemeint aufgefasst wird, womit von ihnen die Ansicht in Zusammenhang gebracht wird, dass *Plato*, als er den Menon schrieb, noch dafürgehalten habe, dass es Tugend sowohl ohne Wissen als mit demselben geben könne. Diese Vorstellungsweise beruht im Ganzen auf der Annahme, dass wesentliche Veränderungen in *Platos* Ansicht Statt gefunden haben und in verschiedenen unter seinen Dialogen

ohne sie keine derselben irgend eine wirkliche Tüchtigkeit oder Vollkommenheit [157]).

Noch deutlicher treten diese Bestimmungen der Sittlichkeit

ausgedrückt seien: eine Annahme, auf deren nähere Prüfung wir unten zurückkommen werden. Hier bemerken wir nur, dass von dem Zusammenhange des Ganzen, und wenn das Ende des Dialogs nicht allen Sinnes im Verhältnisse zum Vorhergehenden entbehren soll, nothwendig die ironische Bedeutung des in Rede stehenden Ausdrucks gefordert wird; man vgl. in dieser Hinsicht die Auseinandersetzung *Zellers* l. c. II S. 372 N. 5 — S. 374). Der Unterschied zwischen dieser scheinbaren und der wirklichen Tugend wird, obwohl mythisch, vollkommen treffend von *Plato* (Phaed. S. 82 A f.) so ausgedrückt, dass die bürgerliche Tugend wohl zu den Gestalten von Bienen, Ameisen oder sogar zu der guter Leute im andern Leben verhelfen könne: in die Gemeinschaft der Götter aber erwarte Niemand ohne Philosophie und Vernunft zu gelangen; vgl. Rep. X S. 619, und VII S. 522 A.

157) Prot. S. 345 B; Lach. S. 199 C—D; Men. S. 88 C. — Hierher gehört die Frage nach *Platos* Ansicht von der Einheit der Tugend. *Zeller* behauptet, nach seiner rein formellen Auffassung der Sokratischen Einsicht als Tugend (s. oben S. 45 ff.), dass sowohl *Sokrates* selbst, als auch *Plato* in seinen ältern Schriften, die Tugend als reine (oder abstracte) Einheit streng beibehalten habe, und dass, wenn *Plato* in Rep. eine Mehrheit der Tugenden annimmt, dies eine wesentliche Modification oder Beschränkung der frühern Ansicht sei (l. c. II S. 564). Wir glauben nicht, dass es nothwendig sei, eine solche Veränderung in *Platos* Ansicht vorauszusetzen: dass es ohne die Einheit des Wissens keine Tugend gebe, ist sowohl von *Sokrates* als von *Plato* behauptet worden, und diese Eigenschaft der Tugend ist es, welche der Letztgenannte in seinen ältesten Schriften vorzüglich gegen die Sophisten und den Empirismus hervorgehoben hat. Eben so wenig aber als es, wie die Einseitigkeit *Zellers* in der Auffassung der Einheit der Tugend als einer nur formellen es voraussetzt, im Begriffe dieser liegt, eine abstracte, alle Mannigfaltigkeit ausschliessende zu sein, eben so wenig hat *Plato* die Wirklichkeit einer Mehrheit innerhalb der Einheit jemals verneint (*Zeller* selbst hat in der 2ten Ausgabe seine Aeusserungen dadurch modificirt, dass er hinzufügt, *Plato* habe den gewöhnlichen Vorstellungen gegenüber seinen Standpunkt — die Einheit der Tugend betreffend — auch später als im Wesentlichen richtig anerkannt: man vgl. l. c. und S. 285 in der 1ten Ausg.). Dass und wie *Plato* sich diese Mannigfaltigkeit in der Einheit dachte, darüber giebt uns nicht nur der Polit. (S. 306 bis zum Ende des Dial.), sondern auch der Gorg. (S. 507 B ff.) — einer seiner ältern Dialoge — Auskunft: es ist im Allgemeinen ganz auf dieselbe Weise, wie nachher bei dem Verhältnisse der Ideen zu einander: durch die μέθεξις oder durch systematisches Verhältniss — was wir auch im Texte (oben S. 95 ff.) ausgesprochen haben.

hervor, wenn wir zu einer Betrachtung derselben aus objectivem Gesichtspunkte, d. h. zu einer Betrachtung und Bestimmung des praktischen Objects und der Tugend als Tüchtigkeit im Verhältnisse zu diesem übergehen, — Betrachtungen, die übrigens zu eben denselben Resultaten führen, wie die so eben angestellten. Insofern nämlich, als die erste Bestimmung, welche von jenem, dem praktischen Objecte, ausgesagt werden kann und muss, oder richtiger, welche eben den Begriff desselben constituirt, die des Guten ist, folgt schon hieraus, dass ein jeder dasselbe besitzen will, — was eben die Nominaldefinition des Guten wäre, welche gleich richtig ist, man mag sich den Inhalt desselben nur als das sinnlich Angenehme oder zugleich als etwas Anderes denken [158]), — und dass folglich Unterlassung des Erwerbens desselben, oder Mangel an Tüchtigkeit dazu, m. a. W. Laster und Sünde nur in mangelnder Einsicht davon, worin es bestehe, ihren Grund haben können, also Unwissenheit sind [159]). Fügt man nun die Bemerkung hinzu, dass

158) Prot. S. 351 B. ff., Gorg. S. 474 C mit S. 476 B verglichen, vor allem Euthyd. S. 278 E — 279 A. — Es ist übrigens diese Unbestimmtheit, die sich hier noch in Rücksicht auf den Inhalt des Guten findet, aus welcher, wie *Zeller* bemerkt (l. c. S. 375 N. 2), das eudaemonistische Aussehen zu erklären ist, das einigen der Argumente für die Lernbarkeit der Tugend im Prot. anhaftet: sie sind *ex hypothesi* gemacht worden und ihr Zweck ist, zu zeigen, dass, wie man auch den Inhalt und das Object der Tugend sich denken mag, also auch wenn diese, nach den Sophisten, nur das sinnlich Angenehme oder Nützliche wäre, die Tugend doch, in Folge schon ihrer formellen Bedeutung als menschlicher Tüchtigkeit, als eine und als Wissen gedacht werden muss.

159) Prot. S. 345 D, 352—357, Gorg S. 466 D—468 E; Men. S. 77 B ff.; Soph. S. 228 B; Tim. S. 86 D. — Hierher gehört nun die Frage von der Lernbarkeit der Tugend. Dass *Plato* eine solche nicht in der Bedeutung eines Einlernens von aussen her annahm, ist schon oben angemerkt worden (s. oben N. 150 und überdies Rep. VII S. 518 B—E). Dagegen muss allerdings zugestanden werden, dass er sie in dem Sinne für lernbar hielt, welchen dieses Wort bei ihm hatte: in dem Sinne einer Entwickelung vorhergegebener Anlagen zur Actualität (s. l. c. e Rep.), und dass diese Ansicht auf der Ueberzeugung *Platos* beruhte, dass Niemand freiwillig fehle. Man hat gefragt, ob *Plato* also die Freiheit verneine? Dass diese mit der eben angeführten Ansicht nicht zusammenbestehen kann, ist deutlich; aber eben so deutlich ist es auch aus *Platos* ganzer Ansicht, dass er

ohne Einsicht in die richtige Art, sie zu gebrauchen, alle sinnlichen und äusseren Vortheile ebensowohl schaden als nützen können und also ihre Abwesenheit wünschenswerther als ihre Anwesenheit ist, ja, dass sogar die εὐτυχία — Glück oder Fortgang in dem, was man unternimmt — in der That aus wirklicher Einsicht folgt [160]) : so ist es eben so deutlich, dass es ohne diese nicht nur keine Tugend — oder Tüchtigkeit, das Gute sich zu erwerben, — sondern nicht einmal irgend ein Gutes oder irgend eine Glückseligkeit geben würde, als dass diese Tugend, die Weisheit oder die Wissenschaft, nicht weniger in Folge ihrer eben erwähnten Stellung zu den *bona fortunae*, für deren Eigenschaft als Güter sie die Voraussetzung bildet, als in Folge des dem Wissen als solchem zukommenden Charakters von Unveränderlichkeit und Allgemeingültigkeit [161]), überall e i n e und eine e i n z i g e, und in der Seele ein u r s p r ü n g l i c h e s Vermögen vor dem sinnlich Gegebenen und Mass und Norm für dieses sein muss [162]). Freilich, fügt *Plato* hinzu, nur d i e Wissenschaft, welche ihren Gegenstand nicht nur zu gebrauchen, sondern auch hervorzubringen weiss, d. h. ihren Inhalt und ihre Bestimmtheit in sich selbst hat, da sie sonst natürlich wieder zu einem blossen Mittel herabsinken würde [163]).

Aus den zuletzt dargestellten Sätzen von der Tugend und dem Guten folgen nämlich nicht nur die eben erwähnten formellen Bestimmungen, sondern, wie in den letzt citirten Worten angedeutet wird, bereitet sich *Plato* zugleich durch dieselben den Uebergang von der formellen zu einer r e e l l e n Betrachtung und Entwickelung des Begriffs des Sittlichen. Da nämlich, nach dem, was als eine unumgängliche Folgerung aus dem oben Gesagten schon bemerkt worden ist, die φρόνησις nicht nur Tüchtigkeit

sie *de facto* immer anerkannte. Mit gutem Grunde weist *Schleiermacher* (l. c. I, 1, S. 324) in dieser Rücksicht auf L a c h. S. 188 D. hin.

160) E u t h y d. S. 279 A—280 A.

161) Die Wissenschaft nämlich bezieht sich auf keine Zeit, sondern gilt für alle Zeiten gleich: heisst es im L a c h. S. 198 D—E.

162) M e n. S. 87 C—88 E: E u t h y d. S. 281 E, 288 E, vgl. L a c h. S. 195 C; der Beweis für die Einheit aller Tugenden bildet übrigens, wie bekannt, im Allgemeinen den Gegenstand des P r o t. von S. 349 an, und ist überdies insbesondere vom Gesichtspunkte der ἀνδρεία im Dial. L a c h., und von dem der σωφροσύνη im C h a r m i d. ausgeführt.

163) E u t h y d. S. 289 A. f.

zu dem Guten, sondern zugleich selbst ein Gutes ist, ja, als das constituirende Element in allem solchen ausmachend, das Gute ist: so liegt schon in dem Einheitspunkte, welcher hiermit zwischen dem subjectiv und objectiv (oder als Eigenschaft an dem Subjecte und als das Object seiner Wirksamkeit) betrachteten Sittlichen gefunden ist, implicite eine reelle Bestimmung für beides, oder m. a. W. es liegt in diesem Prädicate der Einsicht, dass sie das Gute ausmacht, ein Merkmal, aus welchem, in Vereinigung mit ihren oben entwickelten formellen Bestimmungen, entschieden werden kann, welches die Einsicht sei, die da Tugend sein und als solche mit dem Guten zusammenfallen soll. Tüchtigkeit und Kunstfertigkeit im Allgemeinen oder eine bloss formelle Virtuosität kann sie nicht sein. In dieser, meint *Plato*, läge keine Garantie, dass sie vom Besitzer auf das Gute und Rechte gerichtet würde. Einsicht und Kunstfertigkeit können nämlich *de facto* ebensowohl auf eine schlechte, als auf eine richtige Weise gebraucht werden, oder — wie *Plato* unter der Voraussetzung, dass Tugend Wissen, und daher lehrbar sei, und mit dem Beispiele der Rhetorik, als der allgemeinsten Kunst über Recht und Unrecht zu entscheiden [164]), sich ausdrückt — der Unterricht in der letztgenannten Kunst giebt, wenn damit nicht zugleich Unterricht in dem verbunden wird, was das Rechte und das Unrechte sei, über welches entschieden werden soll, so wenig irgend eine Garantie ihrer richtigen Anwendung [165]), dass vielmehr die Fertigkeit darin, ohne Vereinigung mit der Einsicht in das Gute (d. h. ohne nähere und reelle Bestimmung), allein auf sinnliche Vortheile und Genüsse sich richten oder als eine Virtuosität in der Erwerbung derselben angewendet werden [166]), und damit

164) S. Gorg. S. 450—453, insbes. S. 454 B; Euthyd. S. 489 D — 490 A; womit vgl. *Schleiermacher* l. c. II, 1 S. 7—8.

165) Gorg. S. 459 C—461 B und S. 456 D—457 E: wo *Gorgias* selbst ausdrücklich erklärt, dass es nicht seine Schuld ist, wenn seine Jünger die Kenntniss in der Rhetorik, welche sie von ihm erhalten haben, missbrauchen, — wovon *Sokrates* nachher den Anlass nimmt, die Nothwendigkeit des im Texte Angeführte zu zeigen.

166) Das Factische dieser Deutung und Anwendung der Rhetorik ist das, was durch den Anfang der Unterredung mit *Polus* ausgedrückt wird: Gorg. S. 461 B.

in absichtliche Unsittlichkeit übergehen würde. Dass diese beiden zuletzt angeführten Ausdrücke wirklich gleichbedeutend sind, d. h. dass die Tugend und das Gute nicht nur nicht darin bestehen, dass man heftige Begierden und zugleich das Vermögen dieselben immer zu befriedigen habe [167], sondern dass ein solches Leben vielmehr gegen die eben genannten Begriffe einen reellen Gegensatz bilden würde: dies folgt schon aus der oben in Rücksicht auf den formellen Charakter der Tugend, Einsicht zu sein, ausgesprochenen Bemerkung, dass ohne solche, ohne Einsicht über den richtigen Gebrauch, jeder sinnliche Vortheil eben so gut zum Schaden als zum Nutzen gereichen kann. Wenn nämlich auch unter der Voraussetzung, dass das Sinnliche das Gute wäre, zugestanden werden muss, dass einerseits dieses selbst, damit ihm der eben genannte Charakter zukomme, ein Complement in der ordnenden und massgebenden Einsicht fordert, andrerseits, dass es ausser dem sinnlich Vortheilhaften und Angenehmen auch ein Schädliches und Unangenehmes giebt [168]: so ist es vollkommen klar, dass, was das der Voraussetzung nach sinnlich Gute selbst betrifft, das bei demselben wirklich Angestrebte (das Gute in dem Sinnlichen als gut und insofern es solches ist) eben das ist, was darin nicht sinnlich ist, das Mass nämlich; was das Vermögen hinwiederum dasselbe zu erwerben, oder die Tugend betrifft, — dass diese ohne das genannte Mass, d. h. wenn sie bloss als Vermögen das zu gewinnen, was man wünscht (*ἃ δοκεῖ τινι*), gedacht würde, in der That zum Gegensatze dessen, was man wirklich will (*ἃ βούλεται*), des Guten, führen müsste, und also Unvermögen desselben oder der Gegensatz der Tugend wäre [169]).

Gehen wir nun einen Schritt weiter, und erinnern daran, dass die Tugend nach dem Vorhergehenden das Gute ist: so ist das Erste, was gegen ihre Identification mit etwas Sinnlichem von *Plato* bemerkt wird, theils, dass die sinnlichen Genüsse und Begierden, sofern sie grenzenlos und unersättlich sind, dem Guten

167) Gorg. S. 494 C.

168) S. oben S. 99 f.; Gorg. S. 499 B ff.

169) Gorg. S. 466 A—468 C; vgl. Rep. I S. 341 C—346 A, IX S. 577 C—579 E und 586 A—587 A.

entgegengesetzte Charaktere zu haben scheinen, welches seinerseits τέλος und, was mit anderen Worten dasselbe ausdrückt und besonders dem Griechischen Bewusstsein ein Cardinalgrund war, schön ist [170]) — der Begriff des Guten und Schönen und der des Grenzenlosen heben einander auf [171]), — theils dass etwas Thierisches und Schändliches gerade in den lebhaftesten und stärksten sinnlichen Genüssen liege, so dass man sich sogar scheut, sie zu nennen [172]). Aber dem Anscheine nach nur Probabilitätsgründe, welche dadurch weggeräumt werden könnten, dass einerseits das sinnliche Leben mit schon erreichtem Ziele gedacht würde [173]), andrerseits der Gegensatz zwischen conventionellem und natürlichem Schändlichen, Hässlichen u. s. w. geltend gemacht würde [174]),

170) Gorg. S. 474 C—479 E.

171) L. c. S. 492 E—494 A.

172) L. c. S. 494 C—E; vgl. Phileb. S. 46 A ff.

173) So *Thrasymachus* ausdrücklich (in Rep. I S. 348 D); mehr ausweichend äussert *Callicles* (in Gorg. S. 494 A), dass diejenigen, welche keine Begierden hätten und befriedigen könnten, »wie Steine lebten.« Es ist indessen deutlich, dass mit keinem dieser Argumente Etwas gegen *Plato* bewiesen ist. So lange als die Grenzenlosigkeit, welche er im Sinnlichen seinem eignen Begriff nach aufzeigt, nicht als falsch in Bezug auf dasselbe oder als von demselben nicht geltend dargethan worden ist, ist das Ziel als ein erreichtes oder das Ideal unmöglich (was von *Plato* selbst bemerkt ist: Phileb. S. 24 B, 26 B) und mit dem Argumente des *Callicles*, auch wenn es richtig wäre, nichts Anderes bewiesen, als dass es nichts an und für sich Gutes gäbe, da dasselbe weder in dem Sinnlichen, als dem Masslosen (nach *Sokrates*), noch in dem ihm Entgegensetzten, als dem Unempfindbaren (nach der Behauptung des *Callicles*), zu suchen wäre. Um so kräftiger waren dagegen wahrscheinlich diese Schilderungen des Ideals des sinnlichen Genusses als *argumenta ad hominem* betrachtet: was auch ohne Zweifel der Grund ist, warum *Plato* auf andere Weise sie anzugreifen sucht — wovon mehr unten.

174) Gorg. S. 482 E—484 E; Rep. I, S. 340 B ff. Dies, dass alles moralisch Rechte nur conventionell sei, war die letzte Wendung und Form der unsittlichen Sophistik, durch welche alle aus gewöhnlicher und allgemeiner Ueberzeugung geschöpften Argumente gegen dieselbe ohnmächtig wurden, wie ausdrücklich bemerkt wird: in Rep. I, S. 348 und in Gorg. S. 482 C—E von *Callicles* selbst, wenn dieser sagt, dass *Gorgias* und *Polus* bei der Unterredung mit *Sokrates* darum in Widersprüche gerathen seien, weil jener aus Scham das Bedürfniss nach Unterricht in der Tugend neben dem Unterrichte in der Rhetorik, dieser, dass Gerechtigkeit (oder Tugend)

werden dieselben von *Plato* selbst wieder verlassen, ohne dass er sie weiter urgirt. — Zwei Argumente sind es dagegen, welche auf keine Weise unter dem Vorwand, dass sie Probabilitätsgründe seien, abgewiesen werden dürfen; daher sie auch von *Plato* selbst mit dem ganzen Gewichte und der Macht einer endlichen Entscheidung bei der Frage vom Verhältnisse zwischen dem Guten und dem Angenehmen angeführt werden [175]), nachdem vorher in mehrfachen Wendungen und Formen gezeigt worden, dass das Beibehalten des Grundsatzes vom Sinnlichen und Egoistischen als dem Guten, wie man auch diesen Grundsatz bestimmen möge, auf unlösbare Widersprüche führe [176]). Das Gute und das Böse, sagt

schöner als ihr Gegentheil sei, zugestanden hatte. Hiermit ist die Bedeutung der verschiedenen Abtheilungen im Gorg. bezeichnet: sie zeigen eine successive Entwickelung der (ihrem Grunde nach) eudaemonistischen Moral von ihrem zweideutigen Ausgangspunkte an bis zu ihren äussersten Consequenzen (zu welchen die Zeichnung im ersten Buche des Dial. de Rep. ein Gegenstück bildet) und zugleich den Fortgang zu immer schärferen Antithesen gegen die Platonische Ansicht. Die Rhetorik (oder die formelle praktische Fertigkeit als solche) ist Tugend und Vortrefflichkeit, sagt *Gorgias*; nein, antwortet *Sokrates*; denn es ist noch etwas mehr, nämlich die Einsicht von dem Guten, vonnöthen. Dies ist durch sich selbst verständlich, da es mit dem sinnlich Angenehmen Eins ist, wendet *Polus* ein: — nein; denn dieses ist hässlich, das Gute aber und die Tugend sind schön. Nur nach dem Gesetze, d. h. conventionell, erinnert *Callicles*; worauf *Sokrates* theils dadurch erwiedert, dass er mittelst logischer Argumente, in denen er das Gute und die Lust als entgegengesetzt zeigt (und welche wir im Texte sogleich anführen werden), ihn zum Schweigen zwingt, theils auch dadurch, dass er durch Entwickelung einer positiv entgegengesetzten Ansicht, sowohl in wissenschaftlicher Form, als in der Mythe, welche den Dialog abschliesst, zeigt, dass nach der Natur selbst, der rationellen nämlich und unsterblichen, welche die wesentliche Natur des Menschen ist, — die Tugend und das Gute schön, die sinnlichen Triebe und Genüsse hässlich sind.

175) S. Gorg. S. 495 D, wo diese Bedeutung eben durch die hier gebrauchte, aus den gerichtlichen Verhandlungen und Beweisen entlehnte Formel angedeutet wird: vgl. *Schleiermacher* in der Einleitung zu diesem Dialog.

176) Sowohl im Gorg. S. 488 C—491 D, 499 B—500 A, als in Rep. I. S. 338 C—346 E lässt *Plato*, mit dramatischer Meisterschaft in der Zeichnung, die Repräsentanten der eudaemonistischen Moral, die er bekämpft, ehe er zu der endlichen Widerlegung geht, alle möglichen Deutungen ihrer Sätze und Ansichten versuchen, dabei zeigend, wie sie durch jede derselben sich nur in neue Schwierigkeiten verwickeln.

Plato, sind entgegengesetzt und schliessen einander also immer aus. Da nun dagegen an den sinnlichen Begierden und Genüssen Schmerz und Lust (Hunger und Sättigung u. s. w.) einander unmittelbar hervorrufen und bedingen, ja der Genuss um so grösser wird, je grössere Schmerzen ihm vorausgegangen und auf je unauflöslichere Weise sie mit ihm verbunden sind, so dass es bei den allerlebhaftesten πάϑη beinahe unmöglich zu entscheiden ist, ob sie ein Uebermass von Lust oder von Schmerzen seien [177]: so sind die sinnlichen Begierden und Genüsse also nach Begriff, Art und Charakter selbst von dem Guten verschieden, sie bilden einen reellen Gegensatz mit diesem, und beide machen Bestimmungen an dem Menschen aus, welche mit einander gar nichts zu thun haben [178]. Ferner: da der Gute nur durch die Gegenwart des Guten als gut gedacht werden kann, die Wirklichkeit der Tugend aber in keinem Verhältnisse zu der Gegenwart der sinnlichen Lust und des Schmerzes steht, oder Niemand durch die Gegenwart der erstern tugendhaft, durch die des letzteren lasterhaft ist: so ist es in Rücksicht auf das Sinnliche klar, dass dasselbe weder gut noch bös sei [179]. Wohl aber sind wir, was dagegen die Tugend selbst betrifft, hierdurch auf das schon oben entwickelte Merkmal [180] zurückgekommen, dass, gleichwie überall die Gegenwart des Guten, so auch die Tugend, da sie der Ausdruck von diesem in der Seele ist, weit entfernt dass sie, wie die εὐτυχία, von Ungefähr käme, vielmehr nur als Product und Manifestation einer gewissen und bestimmten Anordnung aller Kräfte der Seele, also in doppeltem Gegensatze zu den durch Zufall (τυχῇ) gegebenen sinnlichen Affectionen, als eine Gesetzlichkeit in der ganzen Wirksamkeit jener Kräfte gedacht werden kann [181], oder, mehr subjectiv ausgedrückt, als eine Tüchtigkeit der Seele in Beziehung

177) Gorg. S. 495 E–496 E; Phileb. S. 45 A—46 A.

178) Gorg. S. 496 E—497 D.

179) L. c. S. 497 E–499 B, wo *Plato* noch einen Widerspruch dadurch aufgezeigt sieht, dass, da die Leidenschaftlichen und Unverständigen sowohl Freude als Trauer heftiger als Andere fühlen, sie dann auf einmal tugendhafter und lasterhafter wären, als Andere.

180) S. oben S. 94 f.

181) Gorg. S. 503 D–504 D, 506 D–E.

auf ihre eigenthümliche Natur oder in Bezug auf das Geschäft, welches sie entweder allein oder doch am besten und gut verrichten kann, d. h. als die Actualität der Natur der Seele als solcher, — eine Bestimmung der Tugend der Seele, die aus der formellen Bestimmung der Tugend folgt oder von derselben die Expression ist[182]). Durch Ordnung und Gesetzlichkeit oder durch (actuelle) Tüchtigkeit zu dem ihm eigenthümlichen Geschäft (*opus*) erfüllt der Mensch *τὰ προσήκοντα*, lebt in Harmonie mit sich selbst (*σωφροσύνη*) und Anderen (*δικαιοσύνη*)[183]) — oder ist in Disharmonie nur mit den Schlechten, da hingegen der sinnliche und egoistische Mensch in Disharmonie mit Allen ist[184]), — und besitzt Macht zu sein und zu wirken[185]), und, da leben auch und vorzüglich ein Geschäft der Seele ist, lebt wohl und ist glücklich oder gut[186]). Da endlich das Vollkommene mit dem Vollkommenen in Harmonie ist und die *ὁσιότης* nur eine besondere Form der *δικαιοσύνη* (oder der *προσήκοντα*) ist, nämlich in Bezug auf die Götter[187]), so ist der tugendhafte Mensch in Harmonie mit ihnen, von ihnen geliebt und mit Bewusstsein (*μετὰ φρονήσεως*) ihnen ähnlich: hierin liegt zugleich der höchste Charakter und der höchste Vorzug der Tugend, wovon der unsittliche Mensch nicht einmal eine Ahnung, geschweige ein Bewusstsein hat[188]).

182) Rep. I, S. 352 E—353 D; vgl. Gorg. l. c. und Phaed. S. 93 B.

183) Gorg. S. 507 A—B.

184) Rep. I, S. 349 A—350 C.

185) Die Bedeutung hiervon kann nach dem Vorhergehenden Niemandem dunkel sein; Laster ist Auflösung und Disharmonie, und ohne irgend eine Tugend können nicht einmal das Böse und Schlechte dasein: s. Rep. S. 350 E—351 E. Wer übrigens nähere Erklärung der angeführten Aussprüche will, kann sie nicht besser erhalten als aus *Spinozas* Ethica, im Anfange des III. und des IV. Buches.

186) Rep. I, S. 353 D—354 A; Gorg. S. 507 C.

187) Gorg. S. 507 B, wo dies als gegeben genommen wird; den Beweis dafür giebt der Euthyphron S. 12, was *Schleiermacher* für den eigentlichen Zweck dieses Dialogs hält, in Gegensatz z. B. mit dem Protag. S. 329 C, wo die *ὁσιότης* noch als eine fünfte neben den übrigen s. g. Cardinaltugenden genannt wird.

188) Rep. I, S. 352 A—B; X, S. 612 D, womit vgl. l. l. citt. ex Apol. oben N. 95 und Phaedr. S. 273 E—274 A; und s. endlich und vor Allem die wunderschöne Stelle im Theaet. S. 175 E—176 D.

Zusammenfassend — obwohl allerdings theilweise unter Voraussetzung von objectiv-philosophischen Bestimmungen, auf die wir unten zurückkommen werden — geht der Philebus von der formellen Bestimmung des Guten aus, dass es ein *τέλειον καὶ ἱκανόν,* sich selbst Zweck und vollständig, oder m. a. W. selbstgenügend in intensiver und extensiver Hinsicht ist[189]). Mit diesem Masstabe geht nun der Dialog zu der am meisten detaillirten Analyse der *ἡδονή* in allen ihren Arten und Formen fort, und die Merkmale, welche dabei in systematischer Ordnung an derselben aufgezeigt werden, sind: dass die *ἡδοναί* ohne Wissen und Gedächtniss nicht einmal existiren[190]); dass sie ihrer Art und Natur nach ein *ἄπειρον* — ein Unbestimmtes und Massloses — sind, welches jedem Angemessenen entgegengesetzt ist[191]) und erst durch das Mass gut und schön wird[192]); dass sie oft falsch und scheinbar sind[193]); dass die Unlust den meisten und grössten vorangeht und dass sie von ihr bedingt werden[194]),

189) Phileb. S. 20 C—D.

190) L. c. S. 21 A—D, ein noch kräftigerer Ausdruck für das, was vorher (s. oben S. 99 f.) von der Unvollständigkeit des Sinnlichen als eines Guten bemerkt wurde; vgl. Phileb. S. 25 E, 34 A—35 D.

191) L. c. S. 24 A—25 A, 27 F.

192) L. c. S. 25 D—26 D; vgl. oben S. 101 f.

193) Nämlich durch Furcht und Hoffnung, gleichwie Gegenstände, von ferne gesehen, durch eine Art von optischer Täuschung ungleich dem, was sie sind, erscheinen. Dass hierbei die Lust und der Schmerz selbst falsch genannt werden können, folge daraus, dass die Zukunft niemals empfunden werden kann, sondern meine Vorstellung von derselben ein *δοξάζειν* ist: da aber *δόξαι* unläugbar falsch sein können, so folgt dasselbe, auch was die Lüste und Unlüste betrifft, die allein auf denselben beruhen: l. c. S. 36 C—42 C; ebenso folge dasselbe, und aus demselben Grund, — aus der Auffassung meines Zustandes nur durch *δόξαι* —, wenn es z. B. dem, welcher Schmerz leidet, scheint, als wenn das Aufhören desselben die grösste *ἡδονή* wäre, oder umgekehrt, wenn der, welcher eine *ἡδονή* empfunden hat, die aufhört, dies für Unlust rechnet, da doch die Abwesenheit von Lust und Unlust in der That einen intermediären Zustand bilden, welcher weder *ἡδονή* noch *πόνος* ist: s. Rep. IX, S. 583 B—584 E.

194) Nämlich alle, denen Begierden vorangegangen sind oder die von solchen hervorgerufen werden, — eine Leerheit und Auflösung, deren Erfüllung Lust ist: Phileb. S. 31 D—32 C, 34 E—35 D, vgl. oben S. 103 f.

ja bis zur Untrennlichkeit mit ihr gemischt sind [195]); dass ihre Gegenwart oder Abwesenheit in keinem Verhältnisse zu der Tugend steht [196]), und vor Allem, dass sie, auch in ihren reinen und schmerzenlosen Formen — wenn man diese als gut von den übrigen unterscheiden und also, mit Ausschliessung der Quantität als des Masses des Guten, was doch, wenn das letztere in den *πάθη* besteht, an und für sich ungereimt ist, bloss die Qualität in Betracht ziehen wollte — doch wechselnd sind oder werden, und dann auch Etwas werden, d. h. ein Anderes, ein Seiendes, um dessen willen sie werden, ein Ziel oder Resultat, das Gute, wozu sie Mittel sind, voraussetzen [197]). Dies ist das Resultat, welches, nur mit anderen Worten, darin ausgedrückt wird, dass die, welche die Lust als das Gute setzen, nichts Anderes behaupten, als dass Gutes und Schlechtes dasselbe sei [198]). Wohl mag es andrerseits zugegeben werden, dass auch die *φρόνησις* allein die oben genannten Merkmale des Guten nicht besitzen würde, da sie dem Menschen in verschiedenen Graden von Eigenthümlichkeit gegenwärtig [199]) und auch in ihrer höchsten Form, in der Dialectik [200]), immer mehr oder weniger abstract ist und daher gleichsam die concrete Unterlage der *πάθη* vonnöthen hat [201]); —

195) Z. B. bei dem Uebergange von starker Kälte zu heftiger Erwärmung, ferner alle Leidenschaften, die Lust an tragischen und komischen Darstellungen u. s. w.: l. c. S. 45 A—50 D.

196) »Es wäre ja widersinnig, — heisst es zusammenfassend im Phileb. —, dass die *ἡδοναί* das allein Gute seien, *σωφροσύνη*, *φρόνησις* u. s. w. dagegen nichts derartiges, oder dass auch der im Uebrigen Beste, nur weil er Schmerz empfindet, schlecht sei.« S. 55 B; vgl. oben S. 103 f.

197) Alles Werden ist nämlich um des Seins wegen: l. c. S. 53 C—55 A.

198) Rep. VI, S. 505 C.

199) Nämlich in Bezug auf Gewissheit, Umfassung und Gegenstand: Phil. S. 55 C ff.

200) Welche nämlich, als auf *τὸ ὄντως ὄν* gerichtet, mit dem *νοῦς* und der *φρόνησις* dasselbe oder diese *sensu eminenti* ist: l. c. S. 58 A—59 E.

201) L. c. S. 21 D—E, 22 B, 60 E, 63 E; Tim. S. 147 A—B. — *Zeller* (l. c. II, S. 559 N. 3) glaubt, dass dieser Punkt von *Plato* so kurz abgemacht sei, weil er nach seinen sonstigen Aeusserungen gegen die Lust in Verlegenheit sei, auf wissenschaftlichem Wege eine Stelle und einen Werth für dieselbe auszumitteln. — Wir glauben nicht, dass diese Erklärung der Sache vonnöthen ist; wir werden eben unten zeigen, welche Stelle die *πάθη* nach

obwohl zugestanden werden muss, dass ein Leben ohne alle πάϑη sowohl an und für sich denkbar ist, als auch, wenn es so ist, das vollkommene und göttliche ist (natürlich: denn es besitzt nicht nur ein Mass für das Masslose, sondern es ist dieses Mass selbst oder ist frei von dem Masslosen [202]). Bedenkt man jedoch, dass nicht alle ἡδοναί, sondern nur die reinen und schmerzlosen [203]), in irgend einem Masse gut sind, und auch diese nur unter Voraussetzung des Masses und als Mittel für das an sich Gute [204]), dass dagegen die φρόνησις erstens immer gut ist, ferner sich mit dem Unveränderlichen (den ὄντα)

Plato erhalten; der Grund des bemerkten Verfahrens bei ihm liegt, wie uns scheint, ganz einfach darin, dass keine Widerlegung Solcher, welche die φρόνησις allzu hoch schätzten, dem *Plato* vonnöthen war, — am wenigsten wäre dies der Zweck des Philebus gewesen, — um so mehr aber Solcher, welche das Gegentheil thaten.

202) Phileb. S. 22 C, 33 B—C.

203) D. h. solche, die nicht von Schmerzen bedingt sind, noch, wenn sie aufhören, Schmerzen zur Folge haben: zunächst eine formelle Bestimmung, die aber, da allen zum Leibe und zum Sinnlichen gehörenden Empfindungen entgegensetzte Merkmale zukommen, damit doch zugleich eine bestimmte Art der πάϑη bezeichnet, nämlich die, welche einen ideellen Inhalt und somit auch eine ideelle Bedeutung haben, im Allgemeinen ästhetische und ethisch-religiöse Empfindungen und Gefühle, von welchen *Plato* als Beispiele anführt: die Lust an schönen Farben, an Studien und Unterredungen (welche nicht einen rein wissenschaftlichen Charakter haben oder direct auf das Seiende gerichtet sind, aber dasselbe doch bildlich und in den Erscheinungen betrachten, wie die Cosmologie, die Mathematik u. s. w.). »Wer der Erholung wegen, nachdem er die Untersuchungen über das Ewige, über die immer seienden Dinge aufgegeben, die wahrscheinlichen Ansichten über das Werden genau in Betracht ziehen und dadurch sich einen Genuss, dem keine Reue folgt, verschaffen wollte, der dürfte wohl ein geziemendes und verständiges Spiel im Leben treiben«: Tim. S. 59 C; s. auch Rep. IX, S. 584 B—C; Phileb. S. 51 A—52 B; Phaedr. S. 276 D—E. — Dem *Plato* eigen ist übrigens, — was im Zusammenhang mit dem Gesagten erwähnt werden mag, — dass er dem Gesichtssinn und dessen Empfindungen einen bestimmten Vorzug vor den übrigen giebt: theils in Folge dessen, dass eben durch diesen Sinn das Schöne, welches in sinnlicher Form das Ewige darstellt und die Seele an dieses erinnert, vorzugsweise wahrgenommen werde, theils und insbesondere aus dem Grunde, weil dieser Sinn auch in seiner Wirksamkeit selbst eine eigene Analogie mit der Vernunft darbiete: s. Phaedr. S. 250 D—E; Rep. VI, S. 508; Tim. l. c. N. 201).

204) L. c. oben N. 197) und Phileb. S. 63 D—E.

beschäftigt und zu der Art des Bestimmenden (im Gegensatz zu dem *ἄπειρον*[205]) gehört: so zeigt sich klar, dass diese »entweder mit dem Masse Eins, oder doch von Allem am nächsten mit diesem befreundet ist,« welches wieder das Höchste und Constituirende in allem (für den Menschen) Guten ist und ebenso das, was das nach dem Guten eingerichtete Leben zu einer »Mischung« (*κρᾶσις*) aus den Elementen des Guten, statt einer unvermischt zusammengewürfelten Masse (*ἄκρατος ξυμφορά*), macht, und dieser Mischung *ἀλήθεια*, *κάλλος* und *ξυμμετρία* verleiht[206]).

Dass *Plato* hiermit in der Tugend und dem Guten nicht nur Begriffe, die ein Anderes als das Sinnliche oder diesem negativ Entgegengesetztes aussagen, sondern auch, dass und welche Bestimmungen ihnen in diesem Gegensatze zukommen, aufgezeigt hat; dass er also mit diesen Begriffen in praktischer Hinsicht in der That — um einen Ausdruck von ihm selbst zu benutzen — auf *γένος τι τῶν ὄντων* ausser dem Sinnlichen gekommen ist: dies möchte deutlich sein und ist auch von *Plato* selbst in der Erklärung ausgesprochen, mit welcher er im Theaetet seine oben von uns erwähnte[207]) Charakteristik der Tugend und des Tugendhaften abschliesst. Es giebt, heisst es dort, *ἐν τῷ ὄντι δύο παραδείγματα, τὸ μὲν θεῖον εὐδαιμονέστατον, τὸ δὲ ἄθεον ἀθλιώτατον*; da aber die, welche sich auf das Sinnliche allein richten, nicht bemerken, dass es sich so verhält, werden sie unvermerkt durch ihre ungerechten Handlungen dem letztern ähnlich, dem erstern hingegen unähnlich. Dafür büssen sie dadurch, dass sie ein Leben leben dem ähnlich, welchem sie ähnlich werden[208]). Ist aber solchergestalt ein reeller Gegensatz zwischen Sittlichem und Sinnlichem in Bezug auf die Bedeutung und die Wirklichkeit beider angenommen und festgesetzt, so sind die Bestimmungen jenes, der Tugend und des Guten, in Rücksicht auf Inhalt und Motiv nur unmittelbare Anwendung und speciellerer Ausdruck davon, — welche aber schon als solche anschaulich machen, was

205) L. c. S. 31 A, 62 E—63 A und l. c. oben N. 200).
206) L. c. S. 64 E, 65 A, D.
207) S. oben S. 105 f.
208) Theaet. S. 176 E; womit vgl. Phileb. S. 83 C—E.

durch jene Entgegensetzung in Bezug auf die Auffassung und die Determination der Tugend und des Guten gewonnen ist. Unter diesen, mit der grössten Bestimmtheit von *Plato* dargestellten Anwendungen und Ausdrücken brauchen wir nur an solche wie die folgenden zu erinnern: dass, da die Tugend immer und in jeder Hinsicht gut ist und niemals Böses wirken oder schlechter machen kann, der Tugendhafte nicht auf entgegengesetzte Weise sich gegen die Guten und die Bösen, seine Feinde, verhalten, oder dadurch, dass er diesen Schaden zufügt, sie noch schlechter machen kann[209]; dass die Tugend allein frei und souverain ist[210]; dass man ihr auch nicht eines Anderen wegen nachstreben kann, — was ja dasselbe wäre, als das Gute des Bösen wegen zu lieben, oder einer feigen Tapferkeit, einer unenthaltsamen Enthaltsamkeit gleich wäre, die nur der Schein und der wesenlose Schatten der wahren Tugend wäre[211] —, sondern nur um ihrer selbst willen, als der wahren Weisheit, gegen welche als die allein ächte Münze alles Andere vertauscht werden soll, ohne welche Nichts, »wäre es auch die Unsterblichkeit,« einen Werth hat[212], aber mit welcher wir alles Andere der Vorsehung Gottes getrost überlassen können, der allein weiss, was davon uns wirklich nützlich oder schädlich ist[213]: — Sätze, deren Ausführung zu dem Edelsten und Reinsten gehört, was jemals ausgesprochen worden und die auf eine überraschende Weise auch bei diesem »Heiden« den Geist und den Standpunkt des Christenthums ausdrücken.

Und doch, sagt *Plato*, wissen wir ja durch diese Merkmale und Folgen der Tugend noch Nichts von dem, was sie ist; weiss man aber Nichts von ihrem Wesen, wie ist es

209) Rep. I, S. 335 A—336 A.

210) L. c. X, S. 617 E.

211) Phaed. S. 68 B—E, 82 C, vgl. Rep. II S. 362 E ff., X S. 612 A und Men. S. 100 A; wo das Verhältniss des wirklich Tugendhaften zu den scheinbar Sittlichen mit dem des *Tiresias*, des allein Bewussten in der Unterwelt, zu den flatternden Schatten verglichen wird.

212) Euthyd. S. 289 A; Phaed. S. 69 A.

213) Apol. S. 39 D, 41 D f.; Gorg. S. 511 E, 512 D—E; vgl. Rep. X S. 604 B.

dann möglich, Etwas über ihre Eigenschaften auszumachen [214]? M. a. W.: wir sind wohl durch unläugbare Facta und durch den Formalbegriff der Tugend auf solche Proprietäten derselben geleitet worden, dass wir diesen gemäss bei irgend etwas Sinnlichem nicht stehen bleiben können, sondern vielmehr ein unsinnliches Sein, in welchem jene inhaeriren, durch Schlussfolgerung fordern und setzen müssen. Nichtsdestoweniger leuchtet ein, dass, so lange man diese Wirklichkeit selbst, deren Nothwendigkeit aus praktischem Gesichtspunkte dargelegt worden ist, nicht begriffen und aus ihr die Bestimmungen hergeleitet hat, welche darauf, dass sie sei, führten, diese Sokratischen praktisch-analytischen Auseinandersetzungen nur als zu der wirklich wissenschaftlichen Aufsuchung eines Seins der genannten Art einleitende Betrachtungen oder als Exemplificationen und indirecte Beweise seiner Wahrheit betrachtet werden können. — Wo möglich in noch höherem Grade, als von den praktischen Erörterungen, gilt dasselbe in Beziehung auf die vorher dargestellten, formell-erkenntnisstheoretischen Sätze. Allerdings sind durch die hauptsächlich Sokratische Lehre von der Begriffsbestimmung und ihrer Nothwendigkeit die Natur des Wissens und sein specifischer Unterschied von der Meinung apogogisch und analytisch bestimmt worden [215]. Ebenso deutlich ist es jedoch, dass, wenn diese formellen Bestimmungen des Wissens ohne Widersprüche in anderer Hinsicht beibehalten, oder wenn ein wissenschaftlicher Grund für die Bedeutung des Begriffs, die dort nur *de facto* gezeigt worden ist, soll angegeben werden können, mit diesen formellen Untersuchungen auch reelle vereinigt werden müssen, oder die Begriffe nicht bloss insofern sie die Form des Wissens constituiren betrachtet werden dürfen, sondern auch aufgezeigt werden muss, dass sie zugleich in jener ihrer Eigenschaft reelle Bestimmungen oder ein von dem sinnlichen verschiedenes Sein im Bewusstsein und in den

214) Rep. I S. 354 B—C, womit man vgl. *Schleiermacher* (l. c. III, 1 S. 7—8), welcher bemerkt, dass diese Erklärung *Platos* die critische und analytische Art betreffend, in welcher im ersten Buch des cit. Dial. die δικαιοσύνη behandelt worden ist, zugleich auch auf die vollkommen ähnliche Art der früheren ethischen Dialoge, ihren Gegenstand darzuthun, bezogen werden muss.

215) S oben S. 44 f.; vgl. Men. S. 98 B.

Dingen bilden, und dadurch auch selbst rücksichtlich ihres Wesens an und für sich determinirt werden[216]). Dass wir mit dieser reellen Betrachtung der Begriffe und des Guten, oder mit ihrer Betrachtung in Rücksicht auf ihre Realität als solche und als die wahre Realität in subjectiver und objectiver Hinsicht, zu der eigentlichen Platonischen Lehre von den Ideen gelangt sind, ist leicht zu sehen; und ebenso aus den Anleitungen und Vorbereitungen zu dieser, welche im Vorhergehenden liegen, dass der erste Gesichtspunkt, aus welchem diese reellen Bestimmungen ausgeführt werden müssen, der folgende sein wird.

II.

Die Ideen, subjectiv oder psychologisch betrachtet, — sammt den psychologischen Sätzen und Bestimmungen bei Plato, welche damit unmittelbar zusammenhängen.

Schon in dem nächst Vorhergehenden ist es angedeutet worden, in welcher Weise und aus welchem Grunde eine psychologische Betrachtung des Wissens selbst als eines gewissen Inhalts in der Seele dem *Plato* nothwendig die Bedeutung eines besonderen Problems für die Entwickelung der Ideenlehre haben, d. h. ein gewisses und zwar das erste Stadium dieser Lehre oder die Seite, von der sie zuerst behandelt werden konnte und durfte, ausmachen musste. Sind die Begriffe *de facto* das allein Widerspruchslose und Allgemeingültige bei den besonderen Erkenntnissen, so ist es klar, dass dieses Factum seinem wissenschaftlichen Grunde nach nur insofern erklärt werden kann, als den Begriffen die Bedeutung des eigentlich constituirenden Elements in jenen Erkenntnissen und damit zugleich in der Seele als dem Erkenntnissvermögen wissenschaftlich vindicirt werden kann. Kurz gesagt: was bedeuten und enthalten Erkenntniss und Wissen ihrem eigentlichen Inhalte nach, oder als eine actuelle Bestimmtheit der Seele betrachtet, und welche Elemente gehen in sie ein? Dies ist der allgemeinste Ausdruck

216) S. oben S. 66 f.

für die Frage, welche die zunächst durch die vorhergehenden Sokratischen Untersuchungen veranlasste war. Erinnern wir uns nun des Resultates, auf welches die letztgenannten Untersuchungen geführt, und zugleich der oben erwähnten Art und Methode, deren sich *Plato* in allen seinen Schriften, nur mit Ausnahme der allerletzten, bei der Entwickelung seiner eigenen Ansichten bedient[217]: so kann diese gegenwärtige Untersuchung in Betreff der Form näher bestimmt werden als eine kritische Betrachtung der subjectiv-empirischen Ansicht, nach welcher alle Erkenntniss in letzter Hand in den Empfindungen begründet ist, durch alle Nuancen dieser Ansicht durchgeführt, und in Vereinigung damit zugleich des objectiven Empirismus, welcher der Anlass und die allgemeine philosophische Voraussetzung jener Ansicht ist. Rücksichtlich des Zweckes und der Resultate wiederum bildet sie eine Darlegung und einen vom psychologischen Gesichtspunkte ausgehenden wissenschaftlichen Beweis des reellen Gegensatzes und der Artverschiedenheit zwischen der *δόξα* und der *ἐπιστήμη*, welche von *Parmenides* dogmatisch angenommen, von *Sokrates* und Mehreren der Sokratiker angewendet und factisch dargethan wurde.

Hiermit tritt nun natürlich die Stellung dieser Untersuchungen innerhalb der Entwickelung des Platonismus oder ihr Verhältniss zu dem Vorhergehenden und dem Nachfolgenden hervor. Zunächst könnten allerdings diese Entwickelung des Begriffes eines rationellen Wissens und diese Beweise für die Wirklichkeit eines solchen im Gegensatz zu der empirischen Erkenntniss in Rücksicht auf ihre eben erwähnte Form und ihren Zweck mit dem verglichen werden, was in derselben Form und mit denselben Resultaten nach unsrer obigen Darstellung von dem Guten und der Tugend nachgewiesen worden ist. Wie der Gorgias dort den reellen Gegensatz zwischen den genannten Begriffen einerseits und der *ἡδονή* andrerseits gezeigt hat, so würde also auch diese praktische Untersuchung ihr theoretisches Gegenstück in dem Gegensatze finden, den der Theaetet (welcher der Hauptdialog für die in Rede stehenden psychologischen Betrachtungen ist) zwischen dem Wissen und dem Wahren einerseits,

217) S. oben S. 61 f. und 84 ff.

der Vorstellung und der Erscheinung andrerseits aufstellt[218]. — Dabei darf indessen der wichtige Fortschritt über die Anwendung ethischer Untersuchungen für die Darstellung jener Lehre hinaus zu der eigentlichen Ideenlehre nicht übersehen werden, der mit der Durchführung des genannten psychologischen Gegensatzes geschehen ist: insofern nämlich, als, da das zuerstgenannte der *membra opposita* in diesem Gegensatze hier in rein universeller Bedeutung, d. h. als das Wahre und von subjectiver Seite aus gesehen als das Wirkliche als solches aufgefasst, und in diesem seinem Charakter, in Beziehung auf seine eigentliche *οὐσία*, als Idee bestimmt ist, die ganze Darstellung somit zugleich von einer Seite die Bedeutung einer dialectischen Untersuchung über die Idee selbst oder die Natur und den Begriff des Wesens als solchen — nicht bloss über ihre Bestimmungen oder ihre Bedeutung in einer besonderen, praktischen Anwendung — erhält. Fügt man nun auf der anderen Seite hinzu, dass dieser Gesichtspunkt, aus welchem die Idee oder das wahrhaft Seiende hier betrachtet und bestimmt wird, dennoch der subjective und psychologische ist, oder dass diese Darstellung, obwohl sie eine allgemein metaphysische Entwickelung des Begriffs des Seins bildet, dieses dennoch realiter in der Bedeutung des im Bewusstsein Seienden und Wahren oder als das wahre Wissen betrachtet, auffasst und bestimmt: so ist dadurch klar, warum dieselbe, obwohl zu der Metaphysik (in dem weiteren Sinne dies Wortes) gehörend, doch innerhalb derselben das erste und niedrigste Stadium einnimmt und ausdrückt.

Der Dialog, welcher den Kernpunkt für diese psychologische Betrachtung der Ideen — also auch für die Theorie *Platos* von der Natur und Beschaffenheit des wahren Wissens — enthält, und welcher folglich in der Reihe der rein dialectischen die erste Stelle einnimmt, ist, wie schon erwähnt, der Theaetet, — ohne dass wir gesagt haben wollen, dass dieser Dialog bei dieser Betrachtungsweise ausschliesslich stehen bleibe, noch dass sie dem Theaetet allein gehöre: in dieser Rücksicht wünschen wir an das oben über die Platonische Darstellungsweise

218) S. *Schleiermacher* l. c. II, 1 S. 18, 172, 182—183, und *Zeller* l. c. II S. 368 ff.

und das Verhältniss der verschiedenen Dialoge zu einander Gesagte zu erinnern[219]). In Rücksicht auf die Art, in welcher der genannte Dialog diesen seinen Stoff behandelt, ist er einer der am kunstvollsten ausgearbeiteten, daher allerdings auch einer der verwickeltsten. Von formeller Seite kann seine Ausführung so bezeichnet werden, dass er eine Mehrheit von Abtheilungen umfasst, von denen jede selbst in mehrere zerfällt u. s. w., und da diese die Stellung zu einander einnehmen, dass jede zugleich ein Ganzes für sich bildet, das seinen Gegenstand bis zum Ende führt, zugleich aber als ein Moment in einer grösseren Abtheilung dasteht und, von diesem Gesichtspunkte aus gesehen, ebensowohl in ihren Resultaten von den vorhergehenden Momenten bedingt wird, als auf die nachfolgenden hinweist und den Uebergang zu ihnen bereitet, so entsteht die Folge, dass jede Abtheilung, so zu sagen, zugleich mehrere Bedeutungen hat oder gleichsam mehrere Fragen auf einmal behandelt, die eine als in sich abgeschlossenen Gegenstand, die andere als organisches Glied in dem zunächst höher stehenden Ganzen, — bis hinauf zu dem Ganzen des Dialoges selbst als einer einzigen, durch alle Theile fortgehenden ununterbrochenen Untersuchung. Wenden wir uns wieder zum Inhalt des Dialogs als einer critischen Betrachtung der empirischen Erkenntnisstheorie — dies ist nämlich aus den angeführten Gründen der nächste Gesichtspunkt, unter welchem dieser Inhalt hervortritt —: so besteht der Theaetet aus einer immer aufs Neue, und jedesmal von neuen und in wissenschaftlicher Rücksicht umfassendern und tiefer gefassten Voraussetzungen aus angefangenen und ausgeführten Darstellung der genannten Theorie: wie es scheint, ein unaufhörlich erneuter Versuch, den psychologischen Empirismus zu unterstützen und zu stabiliren, und eine mit vollkommener wissenschaftlicher Consequenz durchgeführte Blosslegung der verschiedenen Entwicklungsstadien, welche derselbe natürlich durchgeht, bis zu seinen äussersten Gründen, welche Darstellung aber, da jedes neue Stadium durch die Schwierigkeiten hervorgerufen wird, die das vorhergehende drücken, eben damit eine fortgehende Critik bildet, welche, zugleich mit der Darstellung, in einer

219) S. oben S. 80.

durch das ganze Gewicht decisiver Argumente zu Stande gebrachten Auflösung der Principien der fraglichen Ansicht endet. Wir finden in diesem Dialoge unter dem Scheine beständiger Unterbrechungen und Digressionen eine in der That ununterbrochene Construction, die aber zugleich den immer abentheuerlicheren Hypothesen zufolge, zu welchen sie selbst die Veranlassung giebt, und welche der Sensualismus, wenn er mit ehrlicher Consequenz festgehalten wird, selbst hervorruft, zu einer ununterbrochenen Destruction wird, — und doch bleibt bei diesem Allen Zeit genug übrig, um die Denkweise anzudeuten, auf welcher die ganze in Frage kommende Ansicht beruht, und um dieselbe durch Anführung der aus der Erfahrung geschöpften Anlässe, welche sie motiviren, zu stützen, aber zugleich darzulegen, wie diese durch die eigenen Principien jener Ansicht über den Haufen geworfen werden und also der Anfang dieser letztern durch ihr eigenes Ende aufgehoben wird.

Als eine in dieser indirecten Form dargestellte Lehre oder eine psychologische Untersuchung über das Erkennen, — welche das Einheitsband für das Ganze des Theaetet bildet, — betrachtet, zerfällt der Inhalt dieses Dialoges in drei Haupttheile, von welchen jeder wieder drei Abtheilungen in sich schliesst, so dass das Ganze aus neun solchen besteht. Mit Hinsicht auf den Inhalt der drei Haupttheile oder auf die Stadien des psychologischen Empirismus, die in jedem derselben behandelt werden, fassen wir, aus Gründen, welche unten aufgezeigt werden sollen, die beiden letzteren in einen zusammen, so wie wir auch nur bei der Darstellung des ersten es für nöthig halten, jede der drei Unterabtheilungen, die auch in diesem ersten Theile am bestimmtesten als solche hervortreten, besonders aufzuweisen. Die zwei Haupttheile, in welche wir mit Hinsicht auf unsern gegenwärtigen Zweck die Darstellung des Theaetet einordnen, unterscheiden wir von einander als die critische Untersuchung erstens des reinen Sensualismus, zweitens des Verstandes-Empirismus, welcher die wahre Erkenntniss allerdings nicht in die sinnlichen Affectionen, aber doch in Allgemeinvorstellungen und Begriffe setzt, die aus jenen gebildet sind, in ihnen ihren Grund und auf sie ihre alleinige Anwendung haben. Und gleichwie der erste dieser Theile zeigt, dass das wirkliche und wahre Wissen durch *αἰσθήσεις* allein, ohne Ideen, nicht

möglich ist, so der letztere, dass dasselbe durch solche Ideen oder durch Ideen in dem Sinne nicht gewonnen werden kann, dass diese irgendwelche durch Abstraction aus den Wahrnehmungen entstandene Produkte (»*ideae compositae*« nach moderner Terminologie und im Locke'schen Sinne) wären.

Nach einer im Anfange der Critik der empirischen Erklärung der Erkenntniss und des Wissens höchst bedeutsam und sinnreich angebrachten Einleitung über die Hebammenkunst des *Sokrates* und seine Anwendung dieser Kunst auf die Seelen derer, welche mit geistiger Leibesfrucht schwanger gehen, beginnt nun der erste Theil mit einer Darstellung des sensualistischen Standpunkts in erkenntnisstheoretischer Hinsicht, und giebt gleich in seinem ersten Satze die Ansicht dieses Standpunkts in ihrer einfachsten und nacktesten Form wieder: *ἐπιστήμη ἐστι αἴσθησις* [220]). Es ist möglich, dass dieser Ausdruck von Keinem vorher ausdrücklich gebraucht worden [221]); damit indessen Niemand daran irre werde, auf welche Ansicht *Plato* hinzielt, fügt er selbst unmittelbar hinzu, dass die eben angeführte Art, die wahre Erkenntniss zu definiren, mit dem Protagoreischen Satze, dass der Mensch das Mass aller Dinge ist, ganz gleichbedeutend sei [222]), und knüpft so seine Untersuchung an gegebene Facta. Damit ist nun zugleich die Seite angegeben, von welcher der im Fortgange des Dialogs allseitig geprüfte Sensualismus zuerst in diesem Theile desselben der Betrachtung dargeboten wird. Diese Seite ist nämlich — sobald man sich an den angeführten Satz als solchen hält oder mit *Protagoras* durch denselben eine Antwort auf die als Veranlassung der ganzen Unterredung aufgeworfene Frage, was das Wissen sei, gegeben meint [223]) — die rein psychologische, von welcher aus die genannte Ansicht eine gewisse die Entstehung und den Inhalt der Erkenntniss als solcher betreffende Ueberzeugung bezeichnet und darstellt. Allerdings tritt diese Ansicht, in dieser ihrer Richtung oder nach ihrem Inhalte in dieser Hinsicht betrachtet, schon hier zugleich in Verbindung mit der populären und gewöhnlichen Voraus-

220) Theaet. S. 151 D–E.
221) Wie *Steinhart* (l. c. III S. 10, 45) vermuthet.
222) Theaet. S. 152 A.
223) L. c. S. 145 D ff., 151 D–E.

setzung auf — welche Voraussetzung, von *Protagoras*, wie bekannt, besonders urgirt, von *Plato* schon im Anfange seiner Auseinandersetzung ausdrücklich angedeutet wird —, dass die wechselnden sinnlichen Perceptionen ihrer Wirklichkeit und Beschaffenheit nach mit dem percipirten Objecte coincidiren oder dieses in seiner wirklichen Beschaffenheit umfassen und ausdrücken [224]); jedoch ohne dass diese Voraussetzung im Anfange weiter ausgeführt oder nach ihrer Gültigkeit untersucht würde, als soweit sie die aufgestellte Definition des Wissens zu erklären und zu motiviren dient. Dagegen findet sie, aus diesem Gesichtspunkt gesehen, schon hier ihre Anwendung, — und durch das Aufzeigen dieser Anwendung, d. h. durch den Nachweis, dass die angeführte Ansicht von den Objecten die natürliche Veranlassung und der aus der Erfahrung geschöpfte Beweis der ganzen in Rede stehenden Erkenntnisstheorie sei, bildet schon dieser erste Absatz der ersten Abtheilung eine Präformation des Nachfolgenden oder gleichsam eine Anzeige und eine Uebersicht des Ganzen, sowohl in Rücksicht auf seine relative Gültigkeit, als auch auf seine schwachen Seiten. Nicht allein, meint *Plato* also, dass alle Dichter und Weisen von *Homerus* bis auf den *Heraclit* darin einig gewesen sind, dass sie aus der Bewegung und der Relation alles Daseiende erklärt haben [225]), — sondern, da die Erfahrung selbst, wie es scheint, dasselbe bezeugt, insofern sie zeigt, dass Alles — Sinnliche und Werdende allerdings, denn von etwas Anderem unterrichtet die Erfahrung nicht [226]) — durch Bewegung und Wechselwirkung entsteht und hervorgebracht wird,

224) L. c. S. 152 B—C, und ferner auch S. 156 B—C.

225) L. c. S. 152 D—E (womit man vgl. S. 180 D) und Cratyl. S. 402 A - C, an welchen beiden Stellen *Plato* nach *Homerus* anführt, dass Okeanos der Erzeuger und Thetys die Mutter von Allem ist. Aehnliche Citationen der Dichter für Satire auf die Manier der Sophisten zu halten (wie *Susemihl* l. c. I S. 184), dies entbehrt jedes Grundes und Anlasses in der Platonischen Darstellung, welche, in vollem Ernst genommen, mit der geringen Meinung, welche *Plato* an unzähligen Stellen von der Einsicht der Dichter in das wahre Wesen der Dinge an den Tag legt, vollkommen übereinstimmt.

226) Theaet. S. 152 C, 153 D: dass übrigens durch diese Beschränkung der Beweis ganz untauglich und zur deutlichsten *μετάβασις εἰς ἄλλο γένος* wird, ist klar, und dies Verhältniss kommt auch später, wie wir sehen werden, zur Sprache und Anwendung.

durch Ruhe aber untergeht[227]), so scheint es wahrlich nicht weniger, als auf einer respectabeln Auctorität[228]), auch auf guten Gründen zu beruhen[229]), wenn in die Wahrnehmung, welche zugleich eine Auffassung des Wechselnden und Relativen[230]) und zugleich selbst dieser Charaktere, der Veränderlichkeit und Relativität, theilhaftig, oder selbst eine Art jenes wechselnden Seins ist[231]), das wahre Wissen gesetzt wird[232]). Ja in der That lässt sich die eigentliche Meinung des Satzes des *Protagoras* (dessen Identität mit der Aufstellung des Wissens als Wahrnehmung eben durch die angeführten Merkmale dieser letztern bewiesen wird[233]), dass Alles so sei wie es jedem erscheine, — der Sinn, welchen der Erfinder dieses Satzes mit ihm verband, lässt sich erst unter Voraussetzung der angeführten Ansicht über die Dinge, oder sofern dieser Satz nur eine specielle, psychologische An-

227) L. c. S. 153 A—D, wo dies mit Beispielen erläutert wird. Was den Beweis selbst betrifft — *ὅτι τὸ μὲν εἶναι δοκοῦν καὶ τὸ γίγνεσθαι κίνησις παρέχει, τὸ δὲ μὴ εἶναι καὶ ἀπόλλυσθαι ἡσυχία* —, so liegt, wie *Schleiermacher* (l. c. II, 1 S. 501) bemerkt, der *nervus probandi* darin, dass, wenn das Sein durch das Werden erhalten wird, es doch nicht als dasselbe erhalten wird (— es wird ja, d. i. geht über in Anderes); und wenn es dadurch, dass es dasselbe bleibt, zerstört wird, so folgt daraus, dass Nichts dasselbe bleiben, dass es also kein Sein geben kann ohne Untergang, d. h. ohne Nichtsein.

228) »Wer könnte nun noch ferner mit Zweifeln gegen ein so grosses Heer und den Führer desselben, *Homerus*, auftreten?« l. c. S. 153 A.

229) L. c.

230) L. l. citt. N. 226.

231) Dasselbe erscheint dem Einen warm, dem Andern kalt, verschieden bei verschiedenem Zustande des Organs und bei verschiedenen Subjecten (einem Hunde z. B. und einem Menschen): l. c. S. 152 B, 151 A, 159 C; *Plato* giebt dies hier als ein Factum an; wir werden später sehen, wie er es aus der Natur und Entstehung der Wahrnehmung erklärt.

232) Die Nothwendigkeit dieses Zusammenhangs oder dieser Gleichförmigkeit zwischen der Perception und dem Objecte ist dem geringsten Nachdenken einleuchtend, da dieses der Inhalt und die actuelle Bestimmtheit jener ist, und diese Nothwendigkeit ist ebensowohl von *Protagoras* dadurch anerkannt, dass er von der Heraclitischen Lehre von der *ῥοή* des Alls unmittelbar zu seinem eignen Satze von der Erkenntniss übergeht (s. oben S. 35 f. und ll. citt. N. 231), als auch von *Plato* angezeigt worden: l. c. S. 154 A—B, 156 E—157 A, 160 A f.

233) L. c. S. 160 D—E.

wendung jener Ansicht ist, begreifen[234]). Allerdings muss auf der andern Seite zugestanden werden, dass gleichzeitig mit der Erklärung und den Beweisen dieses Satzes, welche auf die genannte Weise gewonnen sind, und aus eben der Quelle, aus welcher diese Beweise geschöpft worden, d. h. aus der unmittelbar gegebenen Erfahrung, auch eine bedenkliche Instanz gegen dieselben hervortritt. Wenn nämlich einerseits nach der Protagoreischen Bestimmung des Wissens alle Erkenntniss für relativ gehalten werden muss, oder alle Objecte derselben, bei der Negation jedes unveränderlichen und von Anderem unabhängigen Seins, durch Relationen bestimmt werden und aus solchen bestehen müssen: so ist es doch andrerseits ein unläugbares Factum, das ein Jeder axiomatisch annimmt, dass Nichts in irgend einer Art ohne eine e i g e n e (d. h. innere oder s. g. absolute) Bestimmung i s t, noch etwas Anderes oder auf andere Weise bestimmt w i r d, wenn es nicht sich selbst verändert[235]). Und es zeigt sich also, dass diese aus der Erfahrung geschöpfte Erkenntnisstheorie eben so gut eine Erfahrung (— wenn auch nur eine innere und psychologische; denn von einer solchen ist hier, bei dem Inhalte unserer Erkenntnisse, die Rede) g e g e n sich hat, und also schon in rein subjectiver Bedeutung und von subjectiver Seite aus gesehen Widersprüche zwischen »den Meinungen unserer Seele« erzeugt[236]); oder m. a. W. es zeigt sich,

234) L. c. S. 152 B, C (vgl. S. 155 D): »War *Protagoras* nicht ein überaus Weiser, und hat er nicht seine Ansicht in Räthseln angedeutet?« u. s. w. — Aeusserungen, welche keineswegs, wie *Steinhart* (l. c. III S. 45 u. 208 N. 42) meint, auf eine an der Ausdrucksweise des *Protagoras* supponirte Dunkelheit sich beziehen, sondern aus dem im Texte Angeführten ganz natürlich ihre Erklärung erhalten: nur unter Voraussetzung der Relativität von Allem wird auch der Mensch und sein Bewusstsein relativ.

235) Oder: Nichts verändert sich, so lange es sich selbst gleich ist; das, welchem weder etwas zugesetzt noch entzogen wird, ist stets gleich; und: was früher nicht war, kann nicht später s e i n, ohne g e w o r d e n zu sein oder zu w e r d e n: l. c. S. 155 A—B, vgl. S. 154 B.

236) L. c. S. 154 C—D, womit vgl. C r a t y l. S. 436 E ff., 438 D, wo dasselbe dadurch ausgedrückt wird, dass, wenn auch die Herleitung der meisten Wörter (welche in diesem Dial. in Rücksicht auf ihre Entstehung und Bedeutung statt der Vorstellungen oder in Analogie mit denselben gesetzt werden) in deren Bildung die Annahme, dass Alles an dem Benannten wechsele, anzudeuten scheine, es doch nicht so ganz wenige Wörter gebe,

dass die sensualistische Erkenntnisstheorie, die eben auf die Erfahrung sich beruft und aus ihrer Uebereinstimmung mit derselben ihre Stärke holen will, weit entfernt, dass sie selbst den Namen einer Theorie verdiente, in der That nichts Anderes als eine Aufforderung ist, eine solche durch nähere Untersuchung dessen, was wir an unseren (scheinbar entgegengesetzten) Vorstellungen eigentlich haben, erst zu erarbeiten[237]).

Eine solche Untersuchung ist es nun, zu welcher *Plato* zunächst in Rücksicht auf die Ansicht von der wahren Erkenntniss, von der hier die Rede ist, jetzt übergeht[238]). Wenn also das Vorhergehende geeignet gewesen ist zu zeigen, dass diese Ansicht ihrer factischen Veranlassung und Entstehung nach auf einer empirischen Betrachtung des Relativen beruhe, und wenn von *Plato* bemerkt wurde, dass sie in Folge dessen nichts Anderes als eine verfeinerte Form der rein materialistischen Denkart sei, welche nur dem, was mit den Händen betastet werden kann, eine Realität zugesteht[239]): so soll nun dargelegt

die auf die Voraussetzung eines constanten Seins hinweisen, so dass also »die Benennungen in Streit sind.« Es ist übrigens leicht zu sehen, dass eben hierin die N. 226) gemachte Bemerkung ihre Anwendung findet.

237) Theaet. S. 154 E, 155 D. In anderer Bedeutung als in der einer Aufforderung konnte diese Bemerkung hier nicht gelten; ausgeführt nämlich, oder wenn das Factum, welches soeben angeführt worden war, vollständig erklärt würde, leitet sie natürlich zu der Nothwendigkeit von Begriffen oder zu einer Art von Bestimmungen der Seele ausser den sinnlichen. Dieser Schluss aber auf Begriffe, der das Resultat des ganzen ersten Theils des Theaetet bildet, setzt, um in seiner Gültigkeit und Anwendung vollständig gefasst zu werden, alles Zwischenliegende voraus; davon ist also hier noch nicht die Rede, sondern nur von diesen Bestimmungen als in der Seele factisch gegebenen, und von ihrem Verhältnisse zu den übrigen.

238) L. c. S. 155 D.

239) Dies ist unsere Auffassung des Sinnes der Aeusserung l. c. S. 155 E, für die wir auch eine Bekräftigung darin finden, dass *Plato* unmittelbar nachher (S. 156 A) den *Protagoras* und den *Heraclit* (— dass auch die Ansicht des letzteren mit inbegriffen wird, folgt, ausser aus dem Inhalte des Exponirten, insbesondere aus den Worten, die bei dem Versprechen dieser Exposition gebraucht werden: »der Ansichten dieses Mannes oder vielmehr dieser Männer« l. c. S. 155 E) als nur dem Grade nach von den Materialisten verschieden angiebt (— die Verschiedenheit wird durch den Comparativus ausgedrückt: sie seien *κομψότεροι*). Wäre diese

werden, dass dieselbe Ansicht ebensowenig in einer auf dieser empirischen Betrachtung beruhenden Weltansicht im Ganzen oder in der »offenbaren«, d. h. systematischen Entwickelung jener Denkart zu einem philosophischen Ganzen — bei *Heraclit* — einen wissenschaftlichen Erklärungsgrund oder eine allgemein-wissenschaftliche Voraussetzung und Bedingung ihrer Gültigkeit finden kann [240]).

Die Darlegung hiervon geschieht auf doppelte Weise. Erstens durch die Analyse und die Darstellung der *γένεσις* der Wahrnehmung, womit zugleich ein wissenschaftlich ausgeführtes Exposé der Protagoreischen Ansicht gegeben, aber auch eine Critik derselben geliefert ist, insofern nämlich, als aus der Entstehung der Wahrnehmung die Sphaere ihrer Gültigkeit folgt. Die Wahrnehmung ist nämlich das Produkt eines Zusammentreffens oder eines Verhältnisses zwischen einem activen Objecte und einem passiven Subjecte, und besteht eben in dieser Relation zwischen beiden. Eben diese Relation ist es, welche, auf das Object bezogen, die wahrgenommene Eigenschaft, auf das Subject, die bestimmte Empfindung bildet, wobei übrigens natürlich diese Relation, eben als eine solche, durch jede Veränderung oder Verschiedenheit, es sei des einen oder des anderen der *membra relata*, selbst eine andere wird [241]). Dadurch wieder lässt sich einsehen, dass einerseits die Wahrnehmung ihrem eigentlichen Begriffe nach mit der Beschaffenheit und der Erklärung der Erkenntniss im Allgemeinen zusammenfallen muss, welche aus der Heraclitischen Lehre folgt und bei dieser Lehre möglich ist; andrerseits ist es nicht weniger deutlich, dass, wenn die Wahrnehmung — welche in Folge ihrer eben genannten Be-

Aeusserung nur eine Anspielung auf die Atomisten (*Stallbaum*, Platonis Theaetetus, Gothae 1839, S. 92; *Hermann* l. c. S. 152), so würde sie an dieser Stelle ohne allen Zusammenhang stehen; wenn aber *Hermann* und *Steinhart* (l. c. III S. 49), sowie auch *Susemihl* (l. c. I S. 185), in derselben ein dem *Heraclit* zugetheiltes Lob sehen wollen, so ist dies schwerlich richtig, da ein solches im Zusammenhange mit dem im nächst Vorhergehenden und Nachfolgenden über *Heraclit* Gesagten sich allzu ironisch ausnehmen würde.

240) S. ll. citt. n. praec. mit l. c. S. 160 D—E verglichen.

241) L. c. S. 156, 159 C 160 A; vgl. S. 182 A—B.

schaffenheit nur für die Auffassung der sinnlichen Eigenschaften der Dinge, da diese eben in wechselnden Relationen bestehen, gültig ist[242]) — zu der genannten allgemeinen Bedeutung erhoben oder mit dem Wissen als solchem identificirt wird, daraus nothwendig folgt, dass die aufgefassten Objecte oder die wirklichen Dinge ebensowohl als das percipirende Subject als Aggregate solcher Relationen gefasst und betrachtet werden müssen, oder dass aus beiden jedes Sein verschwinden muss. Ja auf diese Weise wird die Annahme nothwendig, dass sowohl das empfindende Subject als auch das empfundene Object nur mittelst Relationen Subject und Object werden[243]); — womit allerdings zugleich[244]) der reine Widerspruch *de facto* hervortritt, in welchen diese ganze Erkenntnisstheorie sich verwickelt, da sie bei der Erklärung der Erkenntniss immer ein Subject und ein Object voraussetzt[245]), welche sie doch niemals wirklich erhalten oder auch nur vorstellen kann[246]). — Hieran erinnert indessen *Plato* noch nicht mit ausdrücklichen Worten. Im Gegentheil: wenn auf diese Weise das Verhältniss zwischen dem Heraclitismus und dem Protagoreismus in Rücksicht auf die Entstehung und den wissenschaftlichen Grund des letzteren angegeben ist, so wird nun das Nächste sein zu zeigen, wie mit dieser Heraclitischen Ansicht die wichtigsten unter den an der Protagoreischen Erkenntnisstheorie hervorgetretenen Widersprüchen und Ungereimtheiten, — welche somit hier angegeben, aber erst im Zusammenhang mit den objectiven Bestimmungen, durch welche

242) L. c. S. 171 E.

243) S. l. c. S. 157 A—C, 160 A—B.

244) Vgl. *Brandis* l. c. II S. 193.

245) Oder, wie *Sext. Empir.* (Pyrrh. Hypot. I, 218) in dem Berichte über die Ansicht des *Protagoras* sich ausdrückt: wer in einem natürlichen Zustande ist, fasst das an der Materie, was von dem in einem natürlichen Zustande Seienden gefasst werden kann, wer dagegen in einem entgegengesetzten, das Entgegengesetzte.

246) Es ist, beiläufig bemerkt, leicht zu erkennen, dass diese Schwierigkeit für *Protagoras* ganz dieselbe ist, welche bei *Kant* und *Fichte* in dem Cirkel hervortrat, dass das Ding an sich oder das Nicht-Ich vor allen Eindrücken auf das Subject unaufhörlich vorausgesetzt wird, indem doch andrerseits nur durch das Subject irgend ein »Ding« existiren kann.

sie hypothetisch weggeräumt werden, in der dritten Abtheilung vollständig und definitiv critisirt werden, — für beseitigt gelten können. Oder m. a. W. die nächste Aufgabe wird sein, nachzusehen, in welchem Masse und in welcher Art die Protagoreische Erkenntnisstheorie aus ihrem genannten allgemeinsten und ontologischen Grunde beibehalten und vertheidigt werden kann. Allerdings endlich kann gegen die Ansicht des *Protagoras* eingewendet werden, dass die Dinge (durch die Wahrnehmung) auf eine andere und sehr verschiedene Weise von Gesunden und Kranken, von Klugen und Verrückten u. s. w. aufgefasst werden. Darauf aber dient zur Antwort, dass solche Facta, weit entfernt dass sie die Theorie, nach welcher jeder Wahrnehmung als solcher objective Wahrheit zukommen soll, zur Verneinung der Verschiedenheit und des Gegensatzes zwischen solchen Zuständen und den aus ihnen herfliessenden Verschiedenheiten im Wissen nöthigen, vielmehr nur das bezeichnen, was auch in den angeführten Epitheten des Subjects *de facto* zugegeben ist, dass nämlich mit jeder Veränderung an dem letztgenannten, sowie an dem Objecte, die Relation zwischen beiden, d. h. die immer wahrhafte Wahrnehmung und das Wahrgenommene (oder das Phaenomen), gleichfalls verändert, d. h. andere werden[247]).

Was übrig bleibt, meint *Plato*[248]), nachdem die in Rede stehende Ansicht in doppelter Bedeutung aus ihren Gründen aufgezeigt worden, ist endlich und drittens die Prüfung ihrer Gültigkeit, welche Prüfung, wie schon erwähnt, hier zuerst der Protagoreischen Erkenntnisstheorie nur als solcher gilt, also vom subjectiven Gesichtspunkte aus angestellt wird. Was also in dieser Rücksicht, ausser dem soeben Angeführten und im nächsten Zusammenhang damit, sonderbar erscheinen musste, war dies, dass aus der Art, in welcher wahre Erkenntniss nach des *Protagoras* Erkenntnisstheorie bestimmt wurde, folgte, dass jede zur Bestimmung der wahren Erkenntniss aufgestellte Theorie, die letztgenannte selbst mit eingerechnet, überflüssig wäre, weil nämlich, wenn jede Wahrnehmung wahre Erkenntniss ist und es nach jener Voraussetzung kein anderes Wissen giebt, die Frage selbst,

247) Theaet. S. 157 E—160 D.
248) L. c. S. 160 E—161 A.

was wahre Erkenntniss sei, jeden Sinnes entbehrt[249]). Man füge nun ferner hinzu, dass unter derselben Voraussetzung und nach derselben Theorie wirkliche Erkenntniss natürlich zugleich mit jeder Wahrnehmung affirmirt werden müsste, auch wo (wie z. B. bei den Lauten und den Buchstaben einer fremden Sprache) die Einsicht in die Bedeutung und den Zusammenhang des Empfundenen fehlt[250]), dagegen ohne Wahrnehmung überall negirt werden müsste, auch wenn z. B. derselbe Inhalt, aus welchem früher die wahrhafte Wahrnehmung bestand, im Gedächtnisse zurückgeblieben ist[251]). Verbinden wir endlich hiermit noch dies, dass, wo es zwei Sinnesorgane von derselben Art giebt, aber beide nicht nothwendig zu gleicher Zeit wirksam sind (— man kann mit dem einen Auge sehen, das andere schliessen), Erkenntniss zu gleicher Zeit und in derselben Rücksicht bejahet und verneint werden müsste[252]),

249) *Plato* drückt dies so aus, dass, wenn nach der Protagoreischen Ansicht der Mensch auf der einen Seite nicht bessere Einsicht habe (oder: nicht mehr Mass des Wahren und Falschen sei) als die Thiere, er doch auf der anderen in keinerlei Rücksicht an Einsicht den Göttern nachstehe: l. c. S. 161 C—162 C. In Beziehung auf diese Wendung kann allerdings gesagt werden, dass das Argument ohne Zweifel nur einen Probabilitätsgrund ausspreche und sich auf Voraussetzungen stützte, welche von *Protagoras* nicht nothwendig anerkannt zu werden brauchten (l. c. S. 162 D—E). Dass nichtsdestoweniger die im Texte ausgedrückte Bedeutung dem Argumente zukommt, wird indessen, nur in einer andern Form, von *Plato* selbst relevirt; vgl. *Ritter* l. c. II, S. 268.

250) Oder m. a. W.: Erkenntnisse würden affirmirt werden, sobald es Empfindungen giebt, auch wenn diese von dem Empfindenden selbst zu einer wirklichen Einsicht nicht combinirt werden könnten (l. c. S. 163 B—C; vgl. *Schleiermacher* l. c. II, 1, S. 506); — eine Argumentation, welche von *Plato* hier unterbrochen wird (l. c. C.), weil er zu der Ausführung derselben, zugleich aus subjectivem und aus objectivem Gesichtspunkte, am Ende des ersten Theils zurückkommt.

251) Insofern nämlich als Wissen Wahrnehmung ist, ist Abwesenheit der Wahrnehmung Nichtwissen: l. c. S. 163 D—164 D.

252) L. c. S. 165 B—C. — Man könnte dies für eine leere Spitzfindigkeit halten (so *Steinhart* l. c. S. 52); allein es ist eine vollkommen richtige, obwohl aufs Aeusserste getriebene Consequenz des Ausgangspunktes, sobald dieser nur exclusiv beibehalten wird. — *Bonitz* (Platonische Studien, Wien 1858) hält keinen der angeführten Gründe gegen den Protagoreischen Satz für stichhaltig, und behauptet, dass *Plato* selbst denselben keinen Werth oder wenigstens kein entscheidendes Gewicht beigelegt habe,

— um nicht davon zu reden, dass man scharf oder schwach u. s. w.

was sich darin zeige, dass sie theils in des *Protagoras* eigenem Namen abgewiesen werden (— wohingegen, sobald man zu den ernsteren Gründen gegen die Protagoreische Lehre komme, *Theodorus* in das Gespräch eingeführt werde, um dem *Sokrates* Rede zu stehen), theils auch von *Plato* selbst in des *Protagoras* Namen ausgesprochen wird, dass dergleichen Einwürfe nur auf die Ueberzeugung der Menge berechnet seien, zwingende Beweiskraft aber nicht haben (l. c. S. 45—47, 58). *Bonitz's* Bemerkungen in Betreff der verschiedenen Art, in welcher das Gespräch über die oben angeführten und über die folgenden Einwendungen gegen die Protagoreische Ansicht geführt wird, sowie die darauf gestützte Behauptung, dass eine Verschiedenheit zwischen den früher und den später vorgetragenen Einwürfen damit von *Plato* selbst bezeichnet werde, sind fein und treffend, daher denn auch sein Urtheil, dass jene Einwürfe kein entscheidendes Gewicht haben, in gewissem Sinne zutrifft, wenn es auch im Ganzen auf einem Missverstande beruht. Wahr ist allerdings, dass jene zuerst an der Protagoreischen Ansicht aufgezeigten Widersprüche (d. h. die so eben im Texte dargestellten) in dem Sinne, in welchem sie hier vorgetragen werden, d. h. als Widersprüche an der Behauptung der objectiven Gültigkeit und Wahrheit der Wahrnehmung, von *Protagoras* widerlegt werden konnten und auch wirklich widerlegt werden. Aber wie geschieht diese Widerlegung? Dadurch, dass die Widersprüche aus der als objectiv gültig gesetzten Wahrnehmung in die wahrgenommenen Objecte selbst verlegt werden. M. a. W.: die sinnlichen Erkenntnisse leiden an Widersprüchen; diese Widersprüche aber brauchen (wie es scheint) nicht nothwendig an der Erkenntniss als solcher zu haften oder die fehlende Objectivität derselben zu beweisen; sie können auch darauf beruhen, dass die Objecte selbst widersprechend sind: dies ist die Alternative, unter welcher man zu wählen hat. *Protagoras* wählte nun, wie bekannt, das Letztere, und desshalb ist die Antwort auf alle solche Einwürfe gegen seine Ansicht, die auf die genannte Art beseitigt werden können, in seinen eignen Mund gelegt worden: diese Beseitigung fällt in der That mit der Erweiterung seiner erkenntnisstheoretischen Ansicht zu einem universellen subjectiven Idealismus zusammen (— wohingegen der Widerspruch, welcher trotz dieses Auswegs noch an jener Erkenntnisstheorie als solcher übrig bleibt, nachher in dem Gespräche mit *Theodorus* weiter abgehandelt wird). Damit ist nun, wie gesagt, in der That gezeigt worden, dass die fraglichen Einwürfe, gegen die Objectivität der Erkenntniss nämlich, »keinen Werth haben«; — die angeführten Widersprüche sind als Widersprüche an der Objectivität der Erkenntniss widerlegt worden (weshalb *Protagoras* sie für nicht beweisend erklären konnte). Dagegen ist es vollkommen unrichtig zu behaupten, dass sie an und für sich oder als Widersprüche schlechthin gelöst seien. In dieser Rücksicht gilt vielmehr, dass es keine einzige unter den angeführten Einwendungen giebt, die nicht unter der gegebenen Voraussetzung, d. h. gegen den Sen-

»wissen« würde [253]): — und die Frage beantwortet sich von selbst, ob »das Kindlein, welches wir (in der betrachteten Ansicht) zur Welt gebracht haben, des Aufziehens werth, oder nur eine Wind- und Truggeburt (*ἀνεμιαῖον καὶ ψεῦδος*) sei« [254]).

In ihrer nächsten und unmittelbar gegebenen Bedeutung und Anwendung als directe Antwort auf die aufgeworfene Frage, was wahres Wissen sei, ist die Position der Hypothese, von der *Plato* ausgegangen war, hiermit geprüft und absolvirt worden. Damit ist auch die erste Abtheilung im Theaetet, die sich mit dieser Position, d. h. mit dem von *Protagoras* vertretenen psychologischen Sensualismus beschäftigt, zu Ende gebracht, insofern dieselbe einerseits eine ausführliche Exposition dieser Ansicht enthält, andrerseits zugleich zeigt, dass die fragliche Ansicht in letzter Instanz mit dem Heraclitismus steht und fällt, und endlich, dieser ihrer positiven Seite vollkommen entsprechend, zugleich eine Critik jener sensualistischen Erkenntnisstheorie in Rücksicht auf ihre Möglichkeit und Gültigkeit gewährt, oder die Frage beantwortet, inwiefern an der sinnlichen Wahrnehmung die Merkmale des Wissens, wie sie zu dem Wissen als einer Bestimmtheit des wissenden Subjects gehören, sich wiederfinden und aufzeigen lassen.

Das Resultat dieser Critik ist negativ; es wird durch dieselbe die aufgestellte Erklärung des Wissens aus dem Wege geräumt, da diese Erklärung trotz der für sie angeführten Gründe

sualismus, vollkommen treffend und für denselben ganz unwiderleglich wäre, so nämlich, dass, wenn sie von der Erkenntniss als solcher weggewiesen ist, sie in Bezug auf das Erkannte wiederkehrt. Man könnte einwenden, dass die mehrgenannten Widersprüche, wenn sie also durch des *Protagoras* Antwort nur in die Objecte verlegt worden wären, in der Critik der Protagoreischen Ansicht nach ihrer objectiven Seite von *Plato* doch wieder aufgenommen sein würden. Dies, antworten wir, ist auch geschehen: nämlich in der Critik des absoluten Werdens, von dessen Voraussetzung, wie *Plato* selbst zeigt, die sensualistische Erkenntnisstheorie mit ihren Schwierigkeiten nur die subjective Seite und Anwendung ist. — Wir werden das Gesagte im Texte successive darthun.

253) Ausdrücke, die für die Empfindungen gültig sind, und also auch von dem Wissen gelten würden, wenn dieses mit jenem dasselbe wäre: l. c. S. 165 D—E.

254) L. c. S. 160 E; vgl. S. 161 D.

(welche übrigens so wenig unehrlich gemeint oder nur zum Scheine aufgestellt sind, dass sie vielmehr wahrscheinlich eine Amplification der eigenen Darstellung des *Protagoras* ausdrücken) in ihren Folgen sich selbst aufhebt. Um nun von diesem negativen Resultat zu einer positiven Beantwortung der aufgestellten Fragen zu gelangen, begnügt sich *Plato* nicht damit, an der Stelle der critisirten Antwort unmittelbar eine entgegengesetzte Position aufzustellen; der Fortgang zu einer solchen geschieht vielmehr in wahrhaft dialectischer Art, und bildet somit zugleich eine in unmittelbarem Zusammenhange mit der vorhergehenden fortgesetzte Entwickelung jener Ansicht, mit deren Widerlegung *Plato* die Untersuchung über das in der fraglichen Rücksicht Richtige verbunden hat, und zugleich eine aus einem anderen und erweiterten Gesichtspunkte gewonnene Bekräftigung der vorher gelieferten Critik dieser Ansicht. Es darf nämlich nicht übersehen werden, dass das critische Resultat, zu welchem *Plato* bis hierher gelangt ist, noch als ein bedingtes erscheint, insofern nämlich, als die an der Protagoreischen Erkenntnisstheorie aufgezeigten Schwierigkeiten zu verschwinden scheinen, wenn diese Erkenntnisstheorie von der Bedeutung einer solchen zu der einer universell philosophischen und zwar subjectiv idealistischen Weltansicht umgedeutet wird, in welchem Sinne sie auch schon von ihrem Urheber gefasst worden ist, wie bei Anführung der Antwort auf die oben dargestellten Einwürfe gegen dieselbe schon angedeutet wurde[255]). Von der subjectiven und formellen Bedeutung, in welcher *Plato* bis hierher die Erkenntniss der Sinne gefasst hat, erweitert er daher seinen Gesichtspunkt zur Betrachtung derselben im Verhältnisse zu ihrem Inhalte und ihrem Gegenstande, sofern sie Erkenntniss eines solchen sein soll; oder m. a. W., er geht von der psychologischen Seite des Protagoreischen Grundsatzes, dass der Mensch das Mass der Wahrheit und Wirklichkeit seiner Erkenntnisse (als solcher) sei, zu der allgemein philosophischen Seite desselben über, nach welcher der Mensch *eo ipso* das Mass der wirklichen Objecte oder des Seienden wäre. Dies bildet die zweite Ouverture oder die zweite Abtheilung der Prüfung des Sensualismus in Rücksicht auf die

255) S. 122 f.

Möglichkeit wirklichen Wissens. Der Nebenzweck, welcher durch diese zweite Exposition zugleich erreicht wird, ist die Betrachtung der ethischen Seite des Sensualismus (gleichwie der Nebenzweck der ersten Abtheilung, weil sie zugleich eine allgemeine Einleitung war, in dem Zurückführen des Protagoreismus auf seine objective Voraussetzung, nämlich den Heraclitismus, bestand); da ja die ethischen Gegenstände unter allen die interessantesten sind. Was endlich die der Exposition entsprechende Critik oder so zu sagen das negative Gegenstück des positiven Theils (entsprechend der Frage in der ersten Abtheilung, ob die Erkenntniss der Sinne wirkliche Erkenntniss sei?) betrifft, so hat diese Critik ihren Ausdruck in der Frage, inwiefern wir in der Erkenntniss der Sinne Erkenntniss von Allem (Objectiven), welches *de facto* da ist und von dem Wissen aufgefasst wird, besitzen, oder ob wir in objectiver Rücksicht bei der Wahrnehmung als mit dem wirklichen Wissen identisch ohne Widerspruch stehen bleiben können.

Worin — lässt *Plato* den *Sokrates* im Namen des *Protagoras* fragen — worin haben wohl die Widersprüche, welche die angeführte Ansicht von der Erkenntniss bisher zu beschweren schienen, ihren Grund? Augenscheinlich in der vom Anfange her im Gedanken gemachten Voraussetzung eines so zu sagen fixen oder von dem Subjecte und dessen Wirksamkeit unabhängigen Objects als Inhalts für die Erkenntniss des Subjects oder als Bedingung der Wahrheit derselben. Dies aber ist nur eine Voraussetzung; denn woraus ist der Beweis für ihre Richtigkeit zu schöpfen? Eben aus dieser Erkenntniss selbst; da wir durch diese, nicht auf irgend eine andere Art, zur Position eines Objects gelangen. Also, nehmen wir auch alle Folgerungen an, welche im Vorhergehenden in Rücksicht auf die Gültigkeit und Wirklichkeit der Erkenntniss und auf deren Subject und Object gegen *Protagoras* geltend gemacht worden sind: was beweisen sie? Nur, dass das Subject und das Object der Erkenntniss eben so veränderlich als diese selbst sind. Beschränken wir nur nicht den Heraclitischen Satz von dem Wechsel und der daraus folgenden Relativität aller Dinge auf die Erkenntniss im Subjecte; erstrecken wir seine Anwendung vielmehr auch auf das Object, welches allein durch jene gegeben ist, und auf das

Subject, welches in jedem Falle durch dieselbe bestimmt ist, kurz gesagt: welche beide nur durch diese Relation das sind, was sie sind! Dann wird es klar, dass weder das Subject im Verhältnisse zu verschiedenen Bestimmungen bei der Erkenntniss[256]), noch die Erkenntniss im Verhältnisse zu verschiedenen Subjecten[257]), noch das Object bei verschiedenen Erkenntnissäusserungen[258]) als eines und dasselbe gefasst werden kann, oder m. a. W. dass, da von keiner Vergleichung verschiedener Erkenntnisse in irgend einer der genannten Rücksichten die Rede sein kann, somit alle anscheinenden Widersprüche verschwinden, welche in der That darauf beruhten, dass in eine vorausgesetzte Objectivität oder einen angenommenen constanten Inhalt der Erkenntniss das Mass für die Wahrheit und Wirklichkeit, die der Erkenntniss des Subjects zugestanden werden, gesetzt wurde. Jenem Grundsatze nach ist es hingegen vielmehr das Subject in seinen *Actus percipiendi*, welches dieses Mass ist und durch jene *Actus* die Objectivität und den Inhalt, in der Bedeutung, in welcher ein solcher zugestanden werden kann, erst zu Stande bringt[259]).

Hiermit ist nun, wie gesagt, die sensualistische Erkenntnisstheorie, um sich in ihren Consequenzen erhalten zu können, nothwendig zu einem allgemein sensualistischen oder einem subjectiven Idealismus übergegangen und erweitert worden. Factisch zeigen — was in Parenthese bemerkt werden mag — das Bedürfniss und die Nothwendigkeit dieser Veränderung zugleich die letztgenannte Form der Speculation als den Standpunkt auf, welcher auch dem objectiven Heraclitismus unvermeidlich wird, sobald dieser in Berührung mit der Frage nach der Erklärung der

256) So z. B. wenn man weiss und nicht weiss (mit Rücksicht auf verschiedene Sinne), oder auch auf verschiedene Weise und in verschiedenem Grade auffasst, so bedeutet dies nur, dass das Subject in verschiedenen Verhältnissen ein anderes oder im Allgemeinen ebenso mannigfaltig ist, wie die verschiedenen Erkenntnisse: l. c. S. 166 B; vgl. S. 159 ff., 161 E.

257) S. oben N. 243 u. 245.

258) So z. B. ist Erinnerung nicht etwa eine Art von Perception desselben Objects, welches vorher empfunden worden ist, sondern eine neue Empfindung, die ein neues Object mit sich führt u. s. w. S. ll. citt. N. 256.

259) L. c. S. 166 A—168 C.

Erkenntniss gebracht wird[260]), und zeigen zugleich auch den der sensualistischen Erkenntnisstheorie eigenthümlichen Cirkel, in welchen diese sich verwickelt, so nämlich, dass das durch die Erfahrung gegebene Factum des Wechsels und der Relativität der Dinge, welches allein jene Theorie hätte begründen können, sich umgekehrt als die Folge der statuirten Erkenntnisstheorie herausstellt. »Von dem häufigen Herumdrehen — sagt *Plato* selbst — bei ihrer Untersuchung, wie es sich mit den *ὄντα* verhalte, sind unsere Philosophen selbst schwindlig geworden, und es kommt ihnen dann so vor, als ob die Gegenstände sich herumdrehten und auf alle Weise in Bewegung wären; und als Grund von dieser ihrer Meinung geben sie nicht ihren innern Zustand an, sondern, dass die Gegenstände selbst von Natur so beschaffen seien, dass Nichts von ihnen fest und beständig bleibe«[261]). — Indessen ist zu bemerken, dass der Protagoreischen Erkenntnisslehre auch nach der angeführten Transformation noch zwei Schwierigkeiten entgegenstehen. Die eine davon, in Rücksicht auf das Wissen als solches oder seinem formellen und subjectiven Charakter nach, ist noch immer aus der vorigen Abtheilung übrig und zeigt sich als eine solche, welche nicht einmal auf dem Standpunkte des reinen subjectiven Idealismus gehoben werden kann. Daher wird dieselbe auch von *Plato* selbst als das definitive Resultat der negativen Critik in dieser vorhergehenden Abtheilung bezeichnet, ein Resultat, welches hier so zu sagen auf die Spitze gestellt oder auf seinen am meisten expressiven und significativen Ausdruck dadurch gebracht wird, dass die früher im Verhältnisse zur Erkenntniss im Allgemeinen betrachteten Folgen des psychologischen Sensualismus (oder der Relativität aller Erkenntniss) gegen diesen selbst gekehrt werden. Da nämlich diese Ansicht jeden innern und qualitativen oder aus der Art und Beschaffenheit des Percipirens geschöpften Unterschied zwischen besserer und schlechterer Einsicht (jeden Unterschied zwischen *δόξα* und *ἐπιστήμη*) aufhebt, oder an die Stelle eines durch eine solche Artverschiedenheit in der Erkenntniss selbst gegebenen Grundes zur Entscheidung über Wahres und

260) Vgl. oben S. 122 f.

261) Cratyl. S. 411 B—C.

Falsches die subjective Meinung eines Jeden setzt: so hat sie somit in der That, mit ihrem Ausgangspunkte und Principe, den Factis der Erfahrung, vollkommen übereinstimmend, die Wahrheit in zweideutigen Fällen von dem äussern und quantitativen Masse der *plurima vota* abhängig gemacht. Damit aber hat sie ihren eignen Boden untergraben, indem sie von demselben Massstabe ihren eignen prätendirten Wahrheitscharakter oder ihre Bedeutung als richtige Theorie abhängig gemacht hat. Denn kommt keiner Erkenntniss als solcher Allgemeingültigkeit zu, so gilt dasselbe natürlich auch von eben dem Satze, der, dass es so ist, aussagt; auch dessen Wahrheit muss (nach seiner eignen Behauptung) von der Ansicht des jedesmaligen Subjects, folglich, wenn die Meinungen getheilt sind, von der Ansicht der meisten Subjecte abhängen, so dass also, wenn die Pluralität *de facto* ihn nicht als wahr anerkennt, er sich selbst aufhebt, er mag als wahr bejaht oder verneint werden [262]. Auf diese Weise ist des *Protagoras* »Wahrheit« (wie man angenommen hat, der Titel einer von ihm verfassten Schrift über den fraglichen Gegenstand) in der That für Niemand, nicht einmal für *Protagoras* selbst wahr, weil auch er in Folge seines Grundsatzes zugestehen muss, dass, wenn dieser Grundsatz z. B. von ihm als wahr bejaht, aber von Tausenden verneint wird, derselbe tausendmal mehr unwahr als wahr sei [263].

262) So nämlich, dass, wenn nach der Forderung des Protagoreischen Grundsatzes die Wahrheit der diesem Satze entgegengesetzten Meinung, sobald es eine solche giebt, bejaht wird, dadurch auch die Unwahrheit des fraglichen Satzes selbst bejaht ist; hinwiederum, wenn die Richtigkeit der genannten entgegengesetzten Meinung verneint wird, damit auch die Richtigkeit des Grundsatzes selbst verneint ist (— der einzelne Mensch ist in solchem Falle nicht das Mass des Wahren).

263) Wenn ein Jeder das Mass des Wahren und Falschen ist, so folgt daraus, dass wenn Tausend gegen den *Protagoras* dafür halten, dass dem nicht so sei, 1) sie ihrestheils Recht haben, 2) dass sie auch in Beziehung auf den *Protagoras* Recht haben, weil, da er eben der ist, welcher den angeführten Satz behauptet, er auch die Richtigkeit ihrer Meinung anerkennen und dieselbe — da sie Mehrere sind — für richtiger halten muss, als seine eigne, l. c. S. 170 A—171 E, vgl. Gorg. S. 454 C—455 D, wo die Vermischung der δόξα mit der ἐπιστήμη der Sophistik als ihr Grundfehler zur Last gelegt wird, und Cratyl. S. 437 D—E, der an die offenbare Unge-

Hierzu kommt nun eine zweite Schwierigkeit, die sich auf den Inhalt der sinnlichen Erkenntniss und das Verhältniss derselben zu dem Objectiven unmittelbar bezieht, und die eben aus der oben in dieser Rücksicht geschehenen Entwickelung des sensualistischen Idealismus als das critische Gegenstück derselben entsteht. Das Aufzeigen dieser Schwierigkeit hat *Plato* mit dem nächst Vorhergehenden dergestalt verbunden, dass sie aus dem Versuche des *Protagoras* selbst, den zuletzt angezeigten Folgen seiner Lehre zu entgehen, hervorgeht, wodurch die Entwickelung derselben, welche von *Plato* vorgenommen wird, zugleich zu einem wissenschaftlichen Beweise des Untersatzes wird (nämlich dass Viele oder die Meisten die Ansicht des *Protagoras* nicht als wahr anerkennen), dessen er sich bei der Darstellung der genannten Folgen bedient hatte. Für die Allgemeingültigkeit, deren nach des *Protagoras* Ansicht in theoretischer Rücksicht jede Erkenntniss ermangeln musste, sowie auch für die hieraus mit Nothwendigkeit folgende Aufhebung jedes Unterschieds zwischen Weisen und Unweisen, Kundigen und Unkundigen, — eine Folge, welche sogar den *Protagoras* selbst als Weisheitslehrer *ex professo* zu treffen und ihn überflüssig zu machen schien[264]): — für dies Alles hatte *Protagoras* einen Ersatz in dem Praktischen gesucht (in dieser Rücksicht, wie in so vielen anderen, Erscheinungen aus den neuesten Zeiten auf schlagende Weise vorbildend). Allerdings — lässt *Sokrates* ihn sagen (und dies bildet einen wesentlichen Theil der Vertheidigung, welche im Namen des *Protagoras* geführt wird) — allerdings könne er nicht darauf Anspruch machen, wahrere Einsichten als die, welche ein Jeder schon im Voraus besitze, mitzutheilen; dagegen bringe er als »ein Arzt der Seele« seinen Patienten die nütz-

reimtheit davon erinnert, dass nach den *plurima vota* abgemacht werden soll, ob Alles als sich bewegend oder zugleich Etwas als ruhend angenommen (d. h. ob die Protagoreische Ansicht oder die dieser entgegengesetzte für die richtige gehalten) werden soll.

264) Weil damit natürlich die oft genug von *Plato* wiederholte Frage entsteht, worin eigentlich *Protagoras*, wenn dem so ist, für den geforderten hohen Lohn Unterricht gebe: l. c. S. 161 D—E, 179 A; Euthyd. S. 287 A, u. a. St.

lichsten Ueberzeugungen und Meinungen bei[265]). Dabei ist indessen erstens zu bemerken, dass *Protagoras* in diesem Begriffe des Nützlichen nur unter einem anderen Namen denselben Unterschied zwischen einem objectiv Richtigen und Unrichtigen oder die Wirklichkeit eines objectiv Gültigen wieder aufgenommen und anerkannt hat, welche er vorher in Bezug auf das Wahre verneint hatte, und dass das Setzen eines solchen Wahren wider die Principien seiner eignen Ansicht mit dem Uebergange von einem allgemeinen Scepticismus in theoretischer zu dem ärgsten Dogmatismus in praktischer Rücksicht gleichbedeutend ist[266]). Hierzu kommt aber ferner, dass *Protagoras*, eben weil er in der angeführten Art das Nützliche zu betrachten materialiter Recht hat, in diesem Begriffe des Nützlichen den natürlichsten Ausgangspunkt für eine Critik seiner ganzen Ansicht selbst angezeigt hat. Allerdings mag, wie gesagt, dieser Ansicht Gültigkeit, d. h. dem Zeugnisse der Sinne Glaubwürdigkeit in Beziehung auf die sinnlichen Qualitäten der Dinge zugestanden werden: dies beweist und drückt dann aus, dass diese Qualitäten, das Sinnliche und Erscheinende, subjectiv und relativ sind, nicht aber dass das Objective und Seiende als solches nur Erscheinung und Sinnliches sei[267]). Es könnte ferner möglich sein, dass man von dem, was unmittelbar erscheint, ausgehend, es für consequent hielte, auch dem Guten und Schönen alle selbstständige Bedeutung und Wirklichkeit abzusprechen, und es giebt deren, bemerkt *Plato*, die, obwohl nicht in anderen Punkten, doch wenigstens in diesem der Lehre des *Protagoras* folgend, annehmen, dass das, was jedem gerecht scheint, dadurch es auch sei[268]); — mit welcher Bemerkung *Plato* indessen eine prak-

265) Theaet. S. 166 D, 167 A—C. — Dies — lässt *Plato* den *Protagoras* in der Vertheidigung, welche hier in seinem Namen geführt wird, sagen — ist ein richtiger Gebrauch der Wörter (Weisheit und Unweisheit) im Gegensatze zu dem gewöhnlichen, welcher nur Schwierigkeiten mit sich bringt (l. c. S. 168 B).

266) S. l. c. S. 178 E.

267) S. oben S. 131.

268) L. c. S. 157 D, 167 C, 172 A, 177 C—D: das zuletzt Angeführte ist, wie *Schleiermacher* (l. c. II, 1 S. 184) nicht ohne gute Gründe vermu-

tisch-religiöse Darstellung unmittelbar verknüpft, die, gleichwie ein schon im Voraus und vom Gesichtspunkte der praktischen Gemüthsverfassung aus[269]) gemachter Protest gegen die Möglichkeit einer Annahme, wie die letztangeführte, den absoluten Vorzug des nach dem Glauben an eine wirkliche Tugend und ein wahres Gut geordneten, auf das Ideelle und Rationelle gerichteten Lebens vor einem innerhalb des Relativen begrenzten und auf dieses verwiesenen auf recht anschauliche Weise zeichnet[270]). Was dagegen, sagt *Plato*, — wenn wir von dieser Digression zu dem Vorigen zurückkehren[271]), — von selbst einleuchtet und von Niemand verneint werden kann, ist, dass in Betreff des Nützlichen oder im Allgemeinen alles Solchen, das auf die gegenwärtige Empfindung allein nicht bezogen werden kann, sondern dem, da es auf die Zukunft absieht, vielmehr der Charakter permanenter Gültigkeit eingestanden werden muss[272]), — dass in

thet, mit besonderer Rücksicht auf den *Aristippus* und seine Anhänger gesagt.

269) Vgl. Theaetet, S. 142 C, 177 C.

270) L. c. S. 172 C – 177 B; vgl. *Schleiermacher* l. c. II, 1 S. 180: »Ganz absichtlich scheint diese Abschweifung bald an den Anfang gestellt, damit wenigstens der aufmerksame Leser einen hellen Punkt habe, vermittelst dessen er sich in den verschlungenen Irrgängen des Gesprächs zurechtfinden könne.«

271) L. c. S. 177 C.

272) Um darzulegen, dass dieser zunächst auf die Zukunft angewendete Beweis von der Einsicht in das Nützliche (d. h. das Praktische) für jede Zeit gelte, erinnert *Schleiermacher* (l. c. II, 1 S. 174) an die schon oben citirte Aeusserung aus dem Laches (S. 198 D—199 B): dass, sowie das Wissen sich auf keine Zeit beziehe, so auch das wahrhaft Nützliche in jeder Zeit dasselbe sei. Dasselbe liegt übrigens nicht bloss in der Natur der Sache selbst, da die Gültigkeit einer Einsicht für die Zukunft nichts Anderes ist, als der mehr in sinnlicher Form oder *in concreto* geführte Beweis oder gleichsam die Probe dafür, dass diese Einsicht auch in dem gegenwärtigen Augenblicke gilt und desshalb ganz andrer Art ist als die Erkenntnisse, welche ausser diesem Augenblicke jeder Bedeutung entbehren, sondern es ist in der That auch im Theaet. selbst an dieser Stelle aufgezeigt, theils durch die Auffassung des Gesetzes als in jedem Falle mit der Einsicht in das Nützliche identisch (s. z. B. S. 179 A), theils auch dadurch, dass vermittelst der angeführten Beispiele gezeigt wird, dass die letztgenannte Einsicht in jedem Falle nur bei den in der fraglichen Sache (in Be-

Betreff alles Solchen dem Begriffe desselben zufolge es eben so unmöglich ist, die Erkenntniss, durch welche dieses Nützliche in jedem Falle und bei jedem Dinge ausgemacht werden soll, nur auf den gegenwärtigen Augenblick zu beschränken, als es eine offenbare Ungereimtheit wäre zu behaupten, dass Alles, was ein Einzelner oder ein Staat für nützlich hält, dies in der That, nicht nur dem Worte nach, auch wäre, so lange man es dafür hielte. Giebt es aber auf solche Weise, in Rücksicht auf das Nützliche oder auf das auf die Zukunft zugleich Bezogene, im Verhältnisse zu jedem Gegenstande Kundige und Unkundige, welche nicht dieselben sind mit den im Verhältnisse zu demselben Gegenstande bloss Empfindenden und Wahrnehmenden, so folgt, dass es eine Erkenntniss (bei jedem Gegenstande) giebt, welche nicht Empfindung ist. D. h. es ist somit factisch gezeigt worden, dass es (bei jedem Objecte) einen, zunächst praktischen Inhalt und Gegenstand des Bewusstseins ausser oder neben dem den Sinnen gegenwärtigen giebt, und zugleich dargethan, dass Wissen oder wahre Erkenntniss, wenigstens bei diesem Inhalte und Gegenstande, etwas Anderes als Wahrnehmung ist[273]), dass also eine sensualistische Erkenntnisstheorie wenigstens in einem Falle, damit aber auch als allgemein gültige, unmöglich ist[274]).

Doch ist dies, fährt *Plato* fort, nicht nur bei einem solchen Inhalte oder Gegenstande, wie der eben genannte, gültig: in der That gilt dasselbe auch in Beziehung auf das Sinnliche selbst und auf das Wissen von diesem, — und er geht hiermit zu der dritten und letzten Abtheilung seiner Untersuchung des Sensualismus und der sensualistischen Erkenntnisstheorie über. Zunächst im Verhältnisse zu dem eben dargestellten Resultate scheint diese dritte Abtheilung nur eine auf eine besondere Rücksicht beschränkte Prüfung der Ansicht zu sein, deren Anwendbar-

ziehung auf welche das für die Zukunft Nützliche ausgemacht werden soll) Kundigen vorhanden ist: s. l. c. S. 178 C—E.

273) L. c. S. 172 A, 177 C—179 A.

274) In diesem Punkte — sagt der Mitunterredner des *Sokrates* — scheint mir die Behauptung des *Protagoras* als irrig befunden zu werden, die ja auch dadurch sich als irrig ergiebt, dass sie der Uebrigen Meinungen gelten lässt, ungeachtet diese, wie wir gesehen, eben diese seine Behauptung verneinen: l. c. S. 179 B.

keit und Gültigkeit als Erklärung des Inhalts der Erkenntniss im Allgemeinen und Ganzen in der nächst vorhergehenden Abtheilung auseinandergesetzt und geprüft worden war. Wenn unmittelbar vorher die Rede davon gewesen war, ob das Wissen mit der Wahrnehmung zusammenfalle, also, ob diese alles Wissen (seinem Inhalte nach betrachtet) umfasse und in sich begreife oder ob die Totalität des Inhalts und der Bestimmungen des Bewusstseins aus derselben sich begreifen lasse: so wird diese Frage, nach ihrer verneinenden Beantwortung oder nachdem ein gewisser Inhalt dem Bewusstsein vindicirt worden, welcher nicht aus den Sinnen erklärt werden kann, hier nun auf die Frage reducirt, ob der Wahrnehmung doch nicht in irgend einer Rücksicht die Bedeutung wahrer Erkenntniss — also der sensualistischen Erkenntnisstheorie nicht partielle Gültigkeit — zukomme, so nämlich, dass die Wahrnehmung wenigstens in Beziehung auf die für die Sinne gegebenen Gegenstände der Ausdruck des wirklichen und adaequaten Wissens wäre [275]).

Nichtsdestoweniger hat diese dritte Abtheilung in Folge des Gesichtspunktes, aus welchem sie die angeführte Frage auffasst und beantwortet, die Bedeutung einer in Bezug auf den Gegenstand des Theaetet universellen Untersuchung, die diesen Gegenstand im Ganzen aufs Neue angreift und dadurch sich, sowohl was die Exposition als was die Critik betrifft, als unmittelbare und ununterbrochene Fortsetzung der vorher gemachten Entwickelung, und nicht minder umfassend als diese, herausstellt. Den Anknüpfungspunkt in dieser Rücksicht bildet das Factum, — welches durch die eben genannte vorhergehende Darstellung recht anschaulich hervorgehoben und als das, worauf die psychologischen Empiristen als den Beweis ihrer Ansicht sich zuerst berufen, angezeigt worden ist, — dass nämlich jeder von den Sinnen gefasste Inhalt und Gegenstand, oder jeder Inhalt und Gegenstand, sofern er für die Sinne da ist und in solcher Weise einen Theil des factisch Wirklichen constituirt, wechselnd und veränderlich ist [276]). Daraus folgt sogleich, dass der Frage, ob die Wahrnehmung in irgend einer Rücksicht oder in Bezug

275) S. l. c. S. 179 C.
276) S. oben S. 118 ff.

auf irgend einen Gegenstand wahre Erkenntniss sei, zu jeder Zeit die Frage, ob das Sinnliche und Veränderliche als solches in derselben Rücksicht und in Beziehung auf denselben Gegenstand als das wahrhaft Seiende oder der wesentliche Inhalt der Erkenntniss bejaht werden könne, muss substituirt werden können [277]). Da nun aber ferner eben diese Annahme den eigentlichen Grundsatz der allgemein und objectiv philosophischen — nämlich der Heraclitischen, wie *Plato* hier besonders erinnert [278]) — Ansicht bildet, von der die sensualistische Erkenntnisstheorie nur als die subjective Seite und Anwendung aufgezeigt worden ist: so ist hieraus klar, dass *Plato* in und mit dem Zurückgehen auf diese (als das eigentlich Seiende angenommene) *οὐσία φερομένη* — wie er sich ausdrückt — die Betrachtung auf eine Betrachtung der letztgenannten Ansicht im Ganzen, aus ihren allgemein philosophischen Principien und aus objectivem Gesichtspunkte, zurückgeführt hat. Dadurch bestimmt sich nun auch die Bedeutung dieser dritten Abtheilung und ihr Verhältniss zu den zwei vorhergehenden. Die erste dieser Abtheilungen war von einer subjectiven Betrachtung der Perceptionen der Sinne in Rücksicht auf ihren formellen Charakter und ihre formelle Gültigkeit als ein Wissen ausgegangen. Die zweite hat diesen Gesichtspunkt zu der Betrachtung der Erkenntniss der Sinne im Verhältnisse zu dem Inhalte oder dem Gegenstande der Erkenntniss, welcher die Bestimmtheit unseres Wissens *de facto* ausmacht oder in demselben sich wiederfindet, erweitert. In der dritten und letzten wird nun die Frage hinzugefügt, inwiefern der Inhalt oder die Gegenstände der Erkenntniss der Sinne, sowie auch diese selbst als solche, dasein können, oder (mit besonderer Rücksicht auf ihre Eigenschaft des beständigen Wechselns) als ein wissbares Sein und ein wirkliches Wissen an und für sich selbst constituirend sich denken lassen — man mag dabei ihre formelle Gültigkeit und ihre Objectivität in einer Bedeutung nehmen, in welcher man wolle —, und inwiefern sie, als nur sinnlich und auf sinnliche Weise bestimmt, in irgend einem Falle mit dem zusammenfallen, was in

277) Theaet. S. 179 D.

278) L. c. n. praec.

der That sinnliche Erkenntniss und sinnlicher Gegenstand ist und genannt wird[279]).

279) Vgl. hiermit *Ritter* l. c. II, S. 272: »Um den wahren Gegenstand der Wissenschaft im Gegensatz gegen die Protagoreische Lehre festzustellen« (sagt *R.*, um in Rücksicht auf die critische Bedeutung beider den Unterschied zwischen dem, was wir die zweite und die dritte Abtheilung genannt haben, zu bezeichnen), »dazu war es nicht hinreichend zu zeigen, dass es eine andere Art der Erkenntniss gebe als die, welche die Empfindung gewährt, sondern es musste auch gelehrt werden, dass die Empfindung, indem sie nur das Werden zum Bewusstsein bringe, gar keine Wissenschaft gewähre.« — In der Auffassung des Verhältnisses der verschiedenen Abtheilungen zu einander, welche hiermit gegeben ist, weichen wir von *Steinhart*, der dieselben übrigens scharfsinnig unterschieden hat, insofern ab, als dieser Schriftsteller die Bedeutung der mittleren Abtheilung darein setzt, dass sie eine Critik des Sensualismus von ethischer Seite her — wie die erste von erkenntnisstheoretischer und die dritte von ontologischer — bilde, und als er in dieser mittleren Abtheilung den Höhepunkt und das Centrum des Dialogs sieht (l. c. III, S. 35 – 37, vgl. S. 155 ff. — womit *Susemihl* in seiner Darstellung des Theaetet l. c. I, S. 174 ff. im Wesentlichen, obwohl mit einigen Verbesserungen, übereinstimmt). Die angeführte Ansicht *Steinhart's* widerspricht indessen dem Zwecke des ganzen Theaetet, welcher unzweideutig der ist, die empirische Erkenntnisstheorie aus allen Gesichtspunkten zu analysiren, um dadurch die subjective Nothwendigkeit und Bedeutung der Ideen indirect aufzuzeigen (wie dies von *Steinhart* selbst S. 18—19 anerkannt wird). Dieser Hauptzweck hindert nun freilich den *Plato* nicht, eine Critik der ethischen und der ontologischen Seite des Sensualismus zugleich als Nebenzweck zu verfolgen und auszuführen, jedoch so, dass diese Critiken im Ganzen immer als Mittel für den Hauptzweck betrachtet werden müssen. Dass mit Rücksicht auf diesen Zweck die praktischen Ideen das anschaulichste Beispiel einer Erkenntniss mit unsinnlichem Inhalte sind, und dass diese Ideen bei dem Aufzeigen einer solchen Erkenntniss, sowie immer, dem *Plato* als Ausgangspunkt dienen, und ferner auch, dass die Abtheilung, welche sich mit den genannten Ideen beschäftigt, in Rücksicht auf die Sublimität der Darstellung (an welche *Steinhart*, wie es scheint, sich vorzüglich gehalten hat) den Höhepunkt des Ganzen bildet: dies wird von uns nicht verneint. Daraus aber folgt nichts mehr, als dass die praktischen Ideen für *Plato* Beispiele dessen ausmachen, was er in Rücksicht auf alle nothwendige Erkenntniss zeigen wollte (was er auch selbst andeutet S. 187 A): wodurch auch klar ist, dass »der Höhepunkt« nicht da zu suchen ist, wo die Nothwendigkeit rationeller praktischer Begriffe — dies bildet den Mittelpunkt ganz anderer Dialoge, z. B. des oben betrachteten Gorgias, — sondern, wie wir sogleich sehen werden und wie *Schleiermacher* schon vor *Steinhart* gesehen hat, wo die Nothwendigkeit ra-

Die Antwort, welche *Plato* auf diese Frage giebt, ist, wenn wir dieselbe in grösster Kürze zusammenfassen, um nachher über ihre Bedeutung und die verschiedenen Seiten, von denen diese betrachtet werden kann, etwas ausführlicher Rechenschaft zu geben, die folgende. Wenn die sinnlichen, d. h. nach dem so eben Gezeigten die wechselnden und relativen Bestimmungen in dem Bewusstsein und dessen Gegenständen als der Ausdruck des constituirenden Charakters an der Erkenntniss und ihrem Inhalte oder dem Erkenntnissobjecte angenommen werden; wenn also, was von dem Gesagten nur die allgemeine Expression ist, angenommen wird, dass Alles wesentlich in Bewegung ist (oder wechselt): so folgt, dass man nicht mehr von Etwas (einem Dinge, einem Sein) reden kann, da man nicht Etwas im Gedanken fassen und mit Worten aussagen kann, was in Bewegung ist; — denn dieses »Etwas«, an welchem die Bewegung sich findet, wäre sonst ein relativ Stillstehendes [280]). Vielmehr muss unter der angeführten

tioneller Begriffe als der constituirenden Elemente in allem Wissen und Sein aufgezeigt wird. — Was wieder die dritte Abtheilung betrifft, so ist es allerdings wahr, dass diese sich gegen den Heraclitismus richtet und insofern auch eine Critik des Empirismus, von seiner objectiven oder ontologischen Seite betrachtet, enthält. Dabei ist indessen wohl zu merken, dass, sowie der Anlass zu dieser Critik, auch wo sie eine objective Richtung nimmt, doch in einer erkenntnisstheoretischen Betrachtung des Inhalts des Wissens besteht, wie das soeben oben im Texte Gesagte zeigt, es sich auch in dem zunächst Folgenden zeigen wird, dass sowohl das Object der Betrachtung in dieser Abtheilung oder das Sein, von dem in derselben gesprochen wird, das Sein in dem Bewusstsein und für dasselbe oder das Objective, als Object der Erkenntniss betrachtet, ist, als auch dass ihr directes Resultat auf das Wissen und die Theorie desselben sich unmittelbar bezieht, wenn es auch nachher indirect zugleich auf die Dinge angewendet werden kann. In der That beschränkt sich der Dialog, in welchem die Rede von dem objectiven Empirismus ist, keineswegs auf eine einzige Form dieser Weltansicht, sondern behandelt alle im Zusammenhange mit einander. — In welchem Zusammenhange diese dritte Abtheilung mit dem Ganzen steht, möchte schon aus dem Gesagten klar sein, und wird durch das im Texte Folgende gezeigt werden, gerade damit aber auch, dass die Ansicht *Steinhart's*, diese Abtheilung behandle eine »vom nächsten Zwecke des Gesprächs etwas abweichende Frage« (l. c. S. 64), vollkommen falsch ist.

280) Wenn das Seiende, sagt *Plato*, z. B. nicht in Veränderung (oder qualitativer Bewegung) wäre, sondern nur im Raume sich bewegte, so würde man allerdings in Worten ausdrücken können, was das Ding (oder das

Voraussetzung auch das, was in Bewegung ist, selbst Bewegung sein (d. h. die Bewegung wäre unter der genannten Voraussetzung nicht nur Prädicat oder Modus, sondern auch das Subject oder die Substanz selbst), und es würde also in solchem Falle allein übrig bleiben zu sagen, dass die Bewegung sich bewege[281]). Da nun aber die Bewegung oder Veränderung Uebergang zu einem Anderen ist, so wäre die unerlässliche Folge davon, dass sowohl das Object der Erkenntniss stets ein anderes würde und als solches niemals mit Gedanken oder mit Worten fixirt werden könnte, als auch, dass das Wissen selbst zu einem Anderen übergehen, d. h. soviel als Nicht-wissen sein würde[282]). Oder richtiger ausgedrückt: nicht das Eine oder das Andere ist oder wird so oder nicht so, sondern beide finden ihre nach dieser Ansicht allein richtige Bezeichnung in dem Ausdrucke: auf keine Weise[283]). Dagegen zeigt auf der anderen Seite die Analyse der factischen Erkenntniss, dass auch an den für die Sinne gegebenen Objecten gewisse Bestimmungen, nämlich eben diejenigen, welche an jedem Objecte die an sich ersten sind und an allen Objecten sich wiederfinden, percipirt werden, welche eben aus dem angeführten Grunde, nämlich deshalb, weil sie theils für die Objecte mehrerer Sinne gültig sind, theils ein Verhältniss zwischen solchen Objecten ausdrücken, durch

Seiende) wäre, das seine Stellung änderte, und umgekehrt; — andrerseits aber würde man in solchem Falle eben dadurch, dass man ihm nur eine Art der Bewegung beilegte, dieses Seiende zugleich (in Beziehung auf die andere Art) in Ruhe versetzt haben, was, als dem allgemeinen Satze, dass Alles in Bewegung sei, widersprechend, verneint werden muss: l. c. S. 181 D—E, 182 C.

281) *Plato* führt Beispiele davon an: *'Επειδὴ δὲ οὐδὲ τοῦτο μένει, τὸ λευκὸν ῥεῖν τὸ ῥέον, ἀλλὰ μεταβάλλει, ὥστε καὶ αὐτοῦ τούτου εἶναι ῥοὴν τῆς λευκότητος, καὶ μεταβολὴν εἰς ἄλλην χρόαν* u. s. w. (l. c. S. 182 D). Der Sinn ist klar (wenn wir das *ῥεῖν* mit werden übersetzen): man kann nicht sagen, dass das Werdende (was in Bewegung ist oder diese zu seiner Eigenschaft hat) ein Weiss-werdendes (d. h. ein solches Veränderliches, welches weiss ist) sei; man muss auf jede Bestimmtheit, durch welche man bezeichnen will, was es sei oder dass es Etwas — sei (auf die Weisse selbst), dieselbe Bestimmung, dass es wird, d. h. dass eben das, was wird, immer ein Anderes, aber niemals Dieses, Etwas, sei, aufs Neue anwenden.

282) L. c. S. 182 D—183 A.

283) L. c. S. 183 B.

keinen von den Sinnen gefasst werden können[284]): z. B. dass mehrere Objecte sind, dass sie ähnlich oder unähnlich sind u. s. w.[285]). Da alle diese (Bestimmungen an dem Wahrgenommenen, Perceptionen) selbst, nämlich das Aehnliche und Unähnliche, Einheit und Mehrheit u. a., ausserdem auch das Gute, das Schöne u. s. w., an jeder Erkenntniss einen Inhalt oder ein Object (im Bewusstsein und für dasselbe) ausser dem bei demselben Inhalte oder Objecte Empfundenen ausmachen[286]): so folgt erstens, dass neben dem, was die Seele mittelst leiblicher Organe fasst, es ein Anderes (einen Inhalt der Erkenntniss, eine Bestimmtheit am Bewusstsein und an den Objecten desselben) giebt, welches die Seele unmittelbar durch sich selbst percipirt[287]). Da ferner das Sein selbst zu diesem Letzteren, nämlich zu der Classe von Gegenständen gehört, von welchen die Seele nur aus sich selbst Einsicht erhalten kann und zu welchen sie sich unmittelbar in Relation setzt, so folgt zweitens, dass nur diese jetzt beschriebene Art der Erkenntniss, wie sie allein das Sein erreicht, auch allein die Wahrheit erreicht[288]). Und da es

284) Nämlich nach der an dieser Stelle von *Plato* besonders angezeigten Wahrheit, dass das, was (Erkenntniss-) Object eines Sinnes ist, vermittelst eines Sinnes anderer Art niemals gefasst werden kann (man kann Laute nicht sehen, Farben nicht hören u. s. w.), l. c. S. 184 E: ein Satz, welcher von *Plato* in unmittelbarem Zusammenhange mit der Einsicht (durch deren Entwickelung das nächst Folgende direct vorbereitet wird) dargestellt wird, dass wir nicht durch die Sinne, sondern vermittelst derselben empfinden, oder dass das Erkenntnissvermögen nicht als die Summe von jenen, sondern als die von ihnen allen verschiedene Einheit oder das Princip — die Seele selbst — zu fassen ist, im Verhältnisse zu welcher die Sinne nur Organe oder Instrumente sind; l. c. S. 184 B—D.

285) L. c. S. 185 A, C.

286) L. c. S. 185 C, 186 A.

287) L. c. S. 185 D—E, 187 A, vgl. S. 186 C.

288) L. c. S. 186 A—C. *Οἷόν τε οὖν ἀληθείας τυχεῖν, ᾧ μηδὲ οὐσίας;* fragt *Plato.* Die meisten neuern Uebersetzer und Commentatoren haben das *μηδὲ* mit »nicht einmal« wiedergegeben (»*Num quis assequi potest ejus veritatem quod ne quatenus sit quidem assequitur*«, *Stallbaum* l. c. S. 207): gleich als wenn die Meinung bei diesem Ausspruche wäre, in der Vollkommenheit der Erkenntniss eine Steigerung anzugeben von derjenigen, welche nur Erkenntniss von der *οὐσία* wäre, zu einer solchen, welche auch und überdies an die *ἀλήθεια* hinanreichte. So z. B. *Heindorff* (Plat. diall.

da kein Wissen geben kann, wo man der Wahrheit nicht theil-

duo, Gorg. et Theaet., Berol. 1805, S. 437), *Schleiermacher*, *Ast*, *H. Müller* (worin die Note desselben l. c. III, S. 221 Nichts ändert). In der Engelmannischen Ausgabe (Platons W., Griech. u. Deutsch, Th. XX. Leipz. 1855) wird diese Weise der Uebersetzung ausdrücklich so motivirt, dass die *οὐσία* in dieser ganzen Stelle des Theaet. (nämlich S. 185 C, 186 A, B, C) in ihrer Bedeutung zwischen »dem blossen Sein« und »dem Wesen« wechsele (und in letzterer Bedeutung im Gegensatze zu dem *ὅτι ἔστι* stehe) und dass das Wort an der fraglichen Stelle *in specie* in der ersteren Bedeutung stehe: was eben durch den Gegensatz zu der *ἀλήθεια* ausgedrückt werde (l. c. S. 236—237 N. 103). — Wir können nicht umhin, diese Uebersetzung und Erklärung als auf einem Missverständniss des fraglichen Platonischen Ausspruchs beruhend zu betrachten, einem Missverständniss, welches, einmal begangen und in einer Uebersetzung ausgedrückt, nachher in allen solchen beibehalten worden ist. (Unter den Ausgaben und Erklärungen des *Plato*, welche uns zugänglich gewesen sind, findet sich die angeführte Auffassung zuerst bei *Heindorff* l. c.; *Ficinus* übersetzt dagegen: »*num veritatem eo percipere possumus, quo essentiam non percipimus?*« *Plat. Opp. Marsilio Ficino interprete*, *Lugduni* 1610, S. 133 A, und ganz ebenso Ed. Bipont. Vol. II, S. 143; *Serranus* »Ed. Stephani« l. c. »*Fierine potest ut quisquam eo veritatem consequatur, quo neque essentiam possit consequi?*« und mit dieser Gleichheit der Bedeutung von *οὐσία* und *ἀλήθεια*, dass nämlich beide das dem Inhalte der Sinne Entgegengesetzte bezeichnen, übereinstimmend in den Noten: »*scire est rerum veritatem et essentiam percipere: sensus non potest rerum essentiam et veritatem assequi: ergo nec scientiam etc.*«). Nach dem sachlichen Zusammenhange handelt es sich nämlich an allen angeführten Stellen darum, den Unterschied zwischen den Empfindungen, als nur Relationen zu dem empfindenden Subjecte bezeichnend, und (um uns einer modernen Redensart zu bedienen) dem objectiven Sein, welches jenen zu Grunde liegt oder für sie vorausgesetzt werden muss, zu zeigen; oder es ist die Aufgabe, im Unterschiede von den genannten Relationen zu zeigen, dass es ein objectives Sein giebt und was dieses, als etwas den Sinnen nicht zu Erreichendes, ist. Um nun zu diesem Zwecke zu gelangen, ist es weder vonnöthen, verschiedene Bedeutungen der *οὐσία* hier zu unterscheiden: sie bedeutet an allen hier citirten Stellen »Wirklichkeit«, welche (nach dem Vorhergehenden) nicht ohne »Wissen« gedacht werden kann (vgl. *Stallbaum* l. c., der dies ausdrücklich anerkennt und bemerkt); noch, und noch viel weniger ist es vonnöthen, irgend einen Gegensatz zwischen dem, dass das Sinnliche (das sinnlich Objective) ist, und seinem Wesen auszusprechen, da im Vorhergehenden eben bewiesen ist, dass es ohne die *οὐσία* oder im Gegensatze zu derselben kein *ἔστι* giebt, dass also schon dieses letzt Genannte durch jene existirt oder zu ihr gehört: oder m. a. W. das *ἔστι* und die *οὐσία* stehen hier beide auf derselben Seite im Gegensatz gegen das *γίγνεται* und die *ῥοή*

haft ist — fügt *Plato* hinzu —, so besteht also die Wissenschaft nicht in der Wahrnehmung[289]).

Ist also auf diese Weise das Resultat des soeben angeführten Raisonnements für die ganze Untersuchung durch die Wiederholung der Thesis, aber so, dass diese negirt wird, ausgedrückt[290]): so ist dieses Raisonnement nach seiner negativen Bedeutung — die einzige, welche bei der indirecten Form der ganzen Darstellung *expressis verbis* ausgesprochen wird — schon dadurch von *Plato* als das Ende der Exposition nicht weniger denn als das der Critik der sensualistischen Erkenntnisstheorie deutlich bezeichnet. Dass diese Theorie im Heraclitismus ihre objective und allgemein-

auf der anderen, d. h. beide als Ausdrücke des Wesentlichen im Unterschiede von dem Erscheinenden, welches in dem nächst Vorhergehenden durch die letztangeführten Wörter ausgedrückt ist. Wird nun hinzugenommen, dass das ἔστι an einer andern Stelle bei *Plato* (Phaed. S. 75 D) gebraucht wird, eben um bei einer mit der hier behandelten vollkommen gleichartigen Frage das wesentliche Sein im Gegensatze zu dem wechselnden, dem Erscheinenden, auszudrücken: so ist es klar, dass die οὐσία und das ὅτι ἔστι hier (S. 186 B) nicht im Gegensatz gegen einander, sondern beide als Gegensätze gegen τὸ φαινόμενον stehen. Auf dieselbe Weise aber verhält es sich in der oben citirten Phrase mit den Wörtern οὐσία und ἀλήθεια, insofern beide nur verschiedene Seiten (die mehr objective und die mehr subjective) an einer und derselben Erkenntniss ausdrücken: die Erkenntniss nämlich, welche die οὐσία ihres Gegenstandes nicht erreicht, erreicht auch die ἀλήθεια desselben nicht, d. h. wird selbst nicht wahr (vgl. hiermit die Darstellung *Zeller's* l. c. II, S. 379, welche sichtlich von der von uns angegebenen Auffassung ausgeht, — und die Uebersetzung von *Cousin* l. c. S. 162, sowie sein einleitendes Raisonnement S. 20). Eben diese mehr subjective Seite, die der Wahrheit der Erkenntniss, war die, nach der vom Anfange des Dialogs an gefragt worden war, und deren Bedingungen und Grenzen hier vermittelst der Bestimmung der Bedingungen und Grenzen des Erlangens der οὐσία, in Folge des von selbst klaren Zusammenhangs beider, bestimmt werden. — Die Sprache oder der Ausdruck an dieser Stelle fordert auch nicht nothwendig die oben erwähnte Uebersetzung, da die Bedeutung des μηδέ vollkommen gerettet ist, auch wenn man übersetzt: *potestne igitur fieri, ut veritatem assequatur is, qui non idem ad essentiam perveniat;* was seiner Bedeutung nach in dem Ausdrucke wiedergegeben wird: ist es möglich, die Wahrheit erreicht zu haben, ohne auch das Sein zu erreichen?«

289) Theaet. S. 186 C—E.

290) *Οὐκ ἄλλο τί ἐστιν ἐπιστήμη η αἴσθησις* S. 151. *Οὐκ ἄρ' ἄν εἴη ποτὲ αἴσθησίς τε καὶ ἐπιστήμη ταὐτόν* S. 186 E.

philosophische Voraussetzung hatte, war in der ersten, für alles Folgende propaedeutischen Abtheilung des Theaetet gezeigt worden[291]), und an diese vorher gewonnene Einsicht erinnert *Plato* auch ausdrücklich im Anfange des oben angeführten Raisonnements[292]). Nun zeigt es sich indessen, dass, wenn diese ontologische Ansicht oder richtiger ihr eigentlicher Grundgedanke, dass Alles in Bewegung sei[293]), beibehalten wird, keine Erkenntniss auf irgend eine Weise gedacht oder als eine solche und mit einem gewissen Inhalte affirmirt werden kann. Damit ist folglich erstens dargelegt, dass die Protagoreische Erkenntnisstheorie, im Verhältnisse zu ihrem eignen ontologischen Principe oder aus dem Gesichtspunkte desselben gesehen, sich selbst aufhebt, oder dass, da diejenige Ansicht von den Dingen, welche der letzte Grund und die Voraussetzung für das Affirmiren der Wahrnehmung als Wissen ist, jedes Wissen aufhebt, der (Heraklitische) ontologische Ausgangspunkt und die (von *Protagoras* relevirte) subjective Folge oder der erkenntnisstheoretische Endpunkt einander widersprechen (— ist kein Wissen möglich, so auch das nicht, dass Alles in Bewegung sei[294]). Und eben darum, weil die sensualistische Erkenntnisstheorie der subjective Ausdruck und die nothwendige Folge der erwähnten ontologischen Ansicht ist, sobald diese Ansicht zur Erklärung der Erkenntniss angewendet wird, bildet die oben dargestellte critische Betrachtung der Heraklitischen Ontologie in ihrem Grundgedanken zweitens auch eine critische Betrachtung dieser sensualistischen Erkenntnisstheorie selbst als solcher von objectivem Gesichtspunkte aus. Insofern nämlich als das, was vom Principe gültig ist, dadurch auch vom Principirten gilt, leuchtet es ein, dass, sowie vorher aus subjectivem Gesichtspunkte und damit ganz übereinstimmend, so hier aus dem allgemeinen Merkmale der Veränderlichkeit alles Sinnlichen als solchen, in Rücksicht auf die sinnliche Erkenntniss aus wahrhaft objectivem Gesichtspunkte oder nach ihrer Realität im Bewusstsein betrachtet,

291) S. oben S. 122 ff.

292) Theaet. S. 182 A—B.

293) L. c. C.

294) Vgl. oben S. 120 f. und ferner in besondern Beispielen Rep. V, S. 479 A f.; Phaed. S. 74 B–C.

dargethan ist, dass die Position dieser sinnlichen Erkenntniss als der allein wirklichen oder als des wahren Wissens die sinnliche Erkenntniss und alles wahre Wissen nach seiner Möglichkeit und Wirklichkeit selbst als solches aufhebt. Da es — um uns concreter auszudrücken — Nichts giebt, insofern und in der Art als es für die Sinne da ist (*τὰ πολλὰ, καλά, μεγάλα* u. s. w.), das nicht ebensowohl in anderer Hinsicht das Entgegengesetzte (nicht schön, gross u. s. w.) wäre [295]), und daher eben seiner allgemeinsten Bestimmung nach als ein solches betrachtet werden kann, das stets wird, folglich niemals ist [296]): so wird durch das Affirmiren des Zeugnisses der Sinne als der Norm dessen, was ist, nicht weniger jedes objectiv wirkliche (oder als eine objectiv gültige Bestimmung an dem Wissenden gesetzte) Wissen, als die Wirklichkeit des Wissens selbst als solchen negirt [297]). Mit allen Gründen aber — heisst es im Sophisten mit unverkennbarer Zurückweisung auf den Theaetet und die in diesem von den Anhängern des Heraklitismus als *ἀεὶ ῥέοντες* gegebene satirische Beschreibung, welche schon am Anfange dieser dritten Abtheilung die Resultate im Voraus gezeigt hatte, deren Gültigkeit diese Abtheilung selbst wissenschaftlich zur Evidenz bringt [298]) — mit allen Gründen muss man gegen den ankäm-

295) Vgl. mit ll. citt. n. praec. und mit Rep. V, S. 476 B, 477 A, Cratyl. S. 439 D.

296) Tim. S. 27 D—28 A.

297) Oder, wie es ausführlicher, aber den im Theaet. in abstract dialectischer Form angeführten Sätzen (s. S. 182 D—E) vollkommen entsprechend, im Cratyl. (S. 439 D — 440 B) dargestellt wird: es wäre, wenn Alles wechselte und Nichts wäre (oder Nichts dasselbe bliebe), ebenso unmöglich, dass Etwas gewusst werden könnte, — denn indem wir es erfassten, würde es schon ein Anderes geworden und nicht mehr so beschaffen sein, — als dass es eine Erkenntniss gäbe; da diese gleichfalls »überginge«, d. h. Nicht-Erkenntniss würde.

298) Dies ist die Bedeutung für das Ganze und der Zusammenhang dieser nach einer bei *Plato* nicht ganz ungewöhnlichen Weise unter der Form einer Digression vorkommenden malenden Zeichnung: Theaet. S. 179 E—180 B. — Schon oben N. 13, wo auch die Platonische Darstellung im Auszug angegeben ist, ist die Behauptung *Steinhart's* erwähnt und critisirt worden, nach welcher diese Satire nur gegen die oberflächlichen Anhänger des *Herkalit* gerichtet wäre, welche einem Missverständniss zufolge die *ῥοή* für das Princip aller Dinge gehalten hätten, da hingegen der Meister

pfen, welcher Wissenschaft, Einsicht und Verstand bei Seite schafft, und dann noch irgendworüber eine Behauptung aufstellen will [299]). — Damit aber sind wir in der That nicht nur, wie *Plato* sagt, mit dem *Protagoras* fertig, und geben ihm nicht zu, dass Jedermann das Mass aller Dinge sei (ausser wenn es ein Vernünftiger ist [300]); sondern wir sind bis zu der positiven Widerlegung gelangt, dass des *Protagoras* eigne auf der sinnlichen Erfahrung beruhende Erkenntnisstheorie, um mit dieser Erfahrung selbst nicht in Streit zu gerathen (wie *Plato's* eigne soeben citirte Worte andeuten), eine nicht-sinnliche Erkenntniss fordern und auf ein Organ derselben von gleicher Art hinweisen müsse. Ferner ist es nicht schwer zu finden, wie die gegen die sensualistische Erkenntnisstheorie gerichtete theoretische Argumentation, die uns hier beschäftigt, eine vollständige Analogie mit der Art darbietet, in welcher *Plato*, wie wir oben gesehen, in praktischer Hinsicht die eudämonistische Sittenlehre widerlegt. Dort zeigte nämlich das Raisonnement, welches von *Plato* aus objectivem Gesichtspunkte gegen die sensualistische Auffassung des Guten gerichtet wurde, dass das sinnlich und relativ Gute ohne ein Complement, durch welches es ein relativ Gutes würde, nicht einmal als solches dasein oder gedacht wer-

selbst dieses Princip »in das Gleichgewicht der polarisch entgegengesetzten Bewegungen des Werdens und Vergehens« gesetzt habe (l. c. III, S. 7—8). — Diese Behauptung gehört den wohlmeinenden Bemühungen an, welche, auf mangelnder Einsicht in die in Rede gestellte Sache gegründet (man vgl. *Steinhart* l. c. S. 9—10), ihren Gewährsmann nur der Unannehmlichkeit aussetzen, eben von dem widerlegt zu werden, dessen etwas spitzige Ausdrücke zu seinem eignen Vortheile abgestumpft und bescheiden gemacht werden sollten. So gestaltet es sich auch hier, wenn man den Versuch *Steinhart's* mit *Plato's* ausdrücklichen Worten im Theaet. S. 179 D vergleicht. — Die Sache ist die, dass, mag auch den Identitätsphilosophen und der sich so nennenden absoluten Philosophie des neunzehnten Jahrhunderts »das Gleichgewicht des polarisch Entgegengesetzten« von noch so grossem Werthe für die Bestimmung des Begriffes des Absoluten sein und mag dasselbe auch eine noch so grosse »Genialität« (*Steinh.* l. c.) dessen, der es erfunden hat, beweisen, daraus doch nicht folgt, dass in *Plato's* Rationalismus jenem Gedanken eine Gültigkeit über die Sphäre des Relativen hinaus zugestanden werden konnte.

299) Sophist. S. 249 B—C.

300) Theaet. S. 183 B.

den könne, dass aber, da dem so ist, natürlich dieses Andere, nicht das Sinnliche, das wirklich Gute sei[301]). Hier finden wir wieder ganz dieselbe Argumentation bei der Frage über die Wirklichkeit und die Wahrheit der Erkenntniss in der Art ausgeführt, dass die relative Gültigkeit der sinnlichen Erkenntniss selbst als auf ihre Bedingung und ihre nothwendige Voraussetzung auf eine unsinnliche Erkenntniss führt und die Affirmation dieser einschliesst, welche aber damit auch als die allein wahre und wirkliche Erkenntniss hervortritt[302]).

Indessen bleibt *Plato*, um den angeführten doppelten Zweck zu erlangen, bei diesem an sich negativen Raisonnement und den Schlüssen auf Positives, welche es mit sich führt, nicht stehen. Mit dem in rein dialectischer und allgemeiner Form ausgeführten Beweise von der Unmöglichkeit jeder Erkenntniss ohne etwas mehr, als das Sinnliche, verbindet er unmittelbar — in Uebereinstimmung mit dem cognoscitiven Gesichts-

301) S. oben S. 99 ff.

302) Es möchte kaum vonnöthen sein, das Gewicht und die Bedeutung anzuzeigen, welche eben dieser Art, sich zur Affirmation einer unsinnlichen Erkenntniss zu erheben, zukommt. Allerdings war es durch die vorhergegangene Analyse der sinnlichen Erkenntniss als solcher gezeigt worden, dass dieselbe kein objectiv wahres Wissen zulässt oder in sich begreift, d. h. dass der Sensualismus nothwendig zum reinen und universellen Scepticismus führt, sowie es auch durch Darstellung der Widersprüche, in welche *Protagoras* in dieser Hinsicht sich verwickelte (s. oben S. 131 f.), unläugbar dargethan war, wie aller Scepticismus in sich selbst seine Widerlegung findet. Nichtsdestoweniger konnte hierbei der Schein übrig bleiben, als ob dieser sceptische Standpunkt, — welcher von *Protagoras* als das allgemeine Resultat seiner Ansicht niemals verneint worden war (s. oben S. 129 ff.) und welcher mehreren unter den mit *Plato* gleichzeitigen formalistischen Philosophen gar nicht fremd war, — der allein mögliche und folglich die Erkenntniss der Sinne trotz ihrer bloss subjectiven Gültigkeit die allein wahre Erkenntniss sei, in der Bedeutung nämlich, in welcher es eine solche überhaupt geben könne. Indem aber gezeigt wurde, wie die sinnliche Erkenntniss, um selbst wirklich zu sein — unabhängig von jeder Frage danach, wie beschaffen diese ihre Wirklichkeit sei — einen unsinnlichen Inhalt voraussetzt und folglich die sinnliche Erkenntnisstheorie *quand même* sich als unmöglich zeigt, tritt die Gültigkeit und Nothwendigkeit, eine Erkenntniss über der sinnlichen anzunehmen und zwar als die allein wirklich wahre anzunehmen, mit voller Evidenz und auch ohne den geringsten Schein von Dogmatismus hervor.

punkte der ganzen Untersuchung — eine aus psychologischen Gründen gewonnene Darlegung von der Wirklichkeit eines Elements in der Wahrnehmung, nämlich des in jedem Falle für diese constitutiven, welches unsinnlich ist und ohne Vermittelung leiblicher Organe von der Seele selbst gefasst wird. Besitzen wir aber (wie *Plato* selbst mit andern Worten dasselbe ausdrückt) in und mit der Erkenntniss der Sinne oder in und mit den sinnlichen Gegenständen Etwas (eine Erkenntniss oder einen Gegenstand), das nicht durch die Sinne gegeben oder denselben erreichbar ist, nämlich eben das Wesentliche an jenen oder das, was wir in jedem Falle mit dem »das ist« bezeichnen[303]): so ist damit, wie *Plato* selbst bemerkt, ohne Zweifel erstens mit voller Evidenz bewiesen, dass Wissen etwas Anderes als Wahrnehmung ist[304]) (und hiermit ist auch *Protagoras* widerlegt, was der nächste, negative Zweck dieses ersten Theils des Dialogs war); dazu aber ist ferner in und mit dieser Erkenntniss der Seele ohne leibliche Organe, in diesem ihrem Betrachten der Gegenstände im Geiste[305]), dieses Andere, d. h. das Wissen als solches, seiner Wirklichkeit und Bestimmtheit nach *de facto* hervorgetreten, also die positive Antwort auf die Frage, von welcher der ganze Dialog ausging, gegeben[306]) und zu-

303) Phaed. S. 74 B—75 D, 65 D; womit man vgl. Theaet. S. 185 E—186 B, welcher, wenn auch vielleicht in einer weniger anschaulichen Darstellung, dasselbe aussagt; — die merkwürdige Aehnlichkeit zwischen diesem Platonischen Raisonnement und dem von *Kant* angestellten, um die Nothwendigkeit eines »reinen« Elements in aller Erkenntniss darzuthun, dürfte kaum nöthig sein zu bemerken.

304) Theaet. S. 186 E.

305) Phaed. S. 65 E.

306) Dass es sich in der That so verhält, d. h. dass *Plato* durch die psychologische Analyse dessen, was in der sinnlichen Wahrnehmung vermittelst der Sinne gegeben sein kann, sich den Weg bahnt zu einer definitiven Beantwortung der Frage, von welcher der ganze Dialog ursprünglich ausgegangen war, der Frage: was Wissen ist (s. Theaet. S. 146 A, 151 D—E), und dadurch über die negative *Argumentatio ex hypothesi* hinausschreitet, welche in der zuerst gegebenen, dem *Protagoras* entlockten Antwort auf diese Frage vorliegt: dies hat er selbst deutlich zu erkennen gegeben, l. c. S. 186 A vgl. mit S. 183 B, ja er erinnert eben an dieser Stelle an die Sokratische Hebammenkunst, welche am Anfange des

gleich in dem Inhalte dieses Wissens und den theils allgemeinsten, theils insbesondere praktischen Momenten desselben, welche beispielsweise angeführt werden, eine reelle Bestimmtheit im Bewusstsein ausser der sinnlichen als wirklich und nothwendig zum Vorschein gekommen. Oder es ist ein Sein hervorgetreten, welches, da es dem Sinnlichen vorhergeht oder ein begriffliches Etwas ausser diesem ist, und dabei eben das ist, was in dem relativen Sein des Sinnlichen in jedem Falle das eigentlich Seiende ist und affirmirt wird [307]), einerseits weder Nichts, noch ein Sinnliches sein kann [308]), andrerseits aber eben deshalb das selbständige und gleichsam reine oder unvermischte Sein, ausser dem

Dialogs (S. 149 A) als das Mittel angegeben wurde, durch welches die aufgeworfene Frage beantwortet werden würde.

307) Geichsam das Substantiv oder das substantivische Sein dessen, was adjective in den sinnlichen Objecten ist und an ihnen das Positive und Affirmirte ausmacht: die *ποιότης* (nach *Plato*) von jedem *ποῖόν τι* (im Sinnlichen) oder die *οὐσία* von dem *ὅ τι ἔστι* (Theaet. S. 182 A, 186 B). Es fällt hierbei von selbst die Aehnlichkeit in die Augen zwischen dem Beweise, welcher hier von *Plato* als ein Beweis für die Wirklichkeit der Ideen in universeller Hinsicht oder eines geistigen Seins angewendet oder zu einem solchen erweitert wird, und der von *Sokrates* in der Apologie angewandten Argumentation gegen die Anklage des Atheismus mittelst des Schlusses von der Annahme von *δαιμόνια* auf die Nothwendigkeit, auch *δαίμονες* anzunehmen, nach Analogie, wie es dort heisst, der Unmöglichkeit, *ἱππικά* (*πράγματα*) ohne die Wirklichkeit von *ἵπποι*, oder *ἀνθρώπεια* ohne *ἄνθρωποι* zu bejahen (Apol. S. 27 B).

308) Diese Formel und eine solche Schlussweise sind, wie bekannt, bei *Plato* sehr gewöhnlich: Ist Gerechtigkeit, Aehnlichkeit u. s. w., ja, ist das Sein Etwas oder Nichts? D. h. wenn wir von Etwas (z. B. von etwas den Sinnen Gegebenem oder einzeln Erscheinendem) aussagen, dass es gerecht, ähnlich u. s. w. ist, oder dass es ist: denken und sagen wir dann Etwas oder Nichts? Die Antwort liegt auf der Hand. Ist es aber nun bewiesen, dass dasjenige, was wir dann denken und aussagen, dem Sinnlichen vorausgesetzt wird, und dass es, sowohl seiner eignen Natur als der Natur der Sinne zufolge, von diesen nicht percipirt werden kann; kurz gesagt: denken wir ausser den ähnlichen sinnlichen Dingen auch die Aehnlichkeit, oder ist die Aehnlichkeit nicht dasselbe mit (ähnlichen) Steinen, Bäumen u. s. w.: so — folgt die Conclusion von selbst (s. z. B. Phaed. S. 65 D, 74 A ff.; Soph. S. 247 A f.; vgl. Rep. V S. 475 E ff. und was in praktischer Hinsicht schon aus dem Gorg. oben S. 103—105 angeführt worden ist).

vielen, veränderlich und relativ Daseienden, ausmacht, welches den Begriff der Platonischen Idee constituirt [309]).

Zunächst ist nun dieses Sein als ein Sein im Bewusstsein hervorgetreten; was nämlich hiermit wirklich gezeigt worden ist, ist die subjective Gültigkeit der Ideen oder die Wirklichkeit der Begriffe als reeller und von allen andern, sinnlichen, artverschiedener Bestimmungen im Bewusstsein, welche vorher von *Sokrates* als die Form des Wissens angegeben worden waren, — ein Realgrund, könnte man sagen, für die Wahrheit und Nothwendigkeit der dialectischen Methode und der Sokratischen Begriffsbestimmung. Da aber diese ganze Darstellung eine Betrachtung des Wissens aus rein objectivem Gesichtspunkte oder eine Betrachtung der Realität desselben im Bewusstsein und der Bedingungen dieser ist, so ist es erstens klar, dass alle Argumente, welche für das Wissen von dem angeführten Gesichtspunkte aus angeführt worden sind, mit derselben Beweiskraft auch auf den Gegenstand des Wissens und die Bedingungen des Seienden, welches für das Bewusstsein ist, angewendet werden können. Zweitens und insbesondere folgt aus derselben Erwägung, dass aus dem, was als das Wesentliche und Reelle im Wissen gefunden war, mit Nothwendigkeit muss geschlossen werden können, dass dasselbe auch in dem, was man weiss, das Wesentliche und Reelle ist, — d. h. dass man von der subjectiven auf die objective Gültigkeit der Ideen muss schliessen können. Und eine solche Folgerung musste in der That besonders dem *Plato* um so natürlicher und um so mehr befugt erscheinen, als der Gegensatz zwischen Subjectivem und Objectivem für ihn nicht in der Schärfe hervorgetreten war, welche für die moderne Speculation charakteristisch ist [310]).

309) *Τὸ παντελῶς ὄν* (heisst es in Rep. V, S. 477 A, womit man vgl. Phaed. ll. citt. N. 305) nicht nur im Gegensatz zu *τὸ ὂν μηδαμῇ*, sondern auch zu dem *ὅ τι οὕτως ἔχει ὡς εἶναι καὶ μὴ εἶναι* — oder ganz einfach: *τὸ ὂν καὶ γένεσιν οὐκ ἔχον* im Gegensatz zu dem *τὸ γιγνόμενον οὐδέποτε ὄν* (Tim. S. 27 D).

310) Nachdem die Gliederung des Theaet., besonders seines ersten Theils, welche wir für die richtige und im Dialoge wirklich gegebene halten, in dem Vorhergehenden dargestellt ist, dürfen wir ausser dem vorher (oben N. 279) Angeführten noch eine andere, auf scharfsinnigen und guten Be-

Nach einem solchen Resultate würde man nun zunächst erwarten, dass zu einer näheren und positiven Entwickelung der

merkungen beruhende erwähnen. Es ist die von *Bonitz* in seiner schon oben citirten Abhandlung vorgeschlagene und vorzüglich gegen die von *Steinhart* und *Susemihl* gerichtete. Ueber die — auch von uns anerkannten — drei Hauptheile des Dialogs ist nie ein Zweifel gewesen, sagt *Bonitz*. Was nun den ersten (von uns bisher dargestellten) Theil betrifft, so theilt er ihn in folgende Abtheilungen ein: 1) Aufzeigen der Identität der ersten von dem Wissen gegebenen Definition mit den Philosophemen des *Protagoras* und *Heraklit* — bis zu S. 160 E; weil in dem hier von *Sokrates* Gesagten (oben N. 254 von uns citirt) der Abschluss des bis dahin Erörterten und die Ankündigung der nun zu beginnenden Critik von *Plato* selbst gegeben sei; 2) die nicht stichhaltigen Einwendungen gegen den Satz des *Protagoras* — bis zu S. 168 C (das oben S. 129 f. von uns Angeführte), — was als eine besondere Abtheilung von *Plato* selbst dadurch angedeutet werde, dass theils die Vertheidigung in des *Protagoras* eignem Namen geführt ist, theils die Forderung ernster Untersuchung gestellt und in der Unterredung mit dem *Theodorus* erfüllt wird; 3) entscheidende Widerlegung der Protagoreischen Lehre, bis zu S. 179 B, deren Abschluss durch die oben N. 274 von uns angeführten Zugeständnisse des *Theodorus* angedeutet ist; 4) Widerlegung der Herakleitischen Lehre, bis zu S. 183 C; 5) Widerlegung der Definition des *Theaetet* selbst (was oben S. 148 ff. von uns als die aus psychologischen Gründen ausgeführte positive Seite der dritten Abtheilung angeführt worden ist), deren Trennung von der nächst vorhergehenden durch das Abtreten des *Theodorus* von der Unterredung und durch die Bezeichnung der Untersuchung über die von dem *Theaetet* gegebene Definition als eines neuen Fragepunktes (S. 184 B) angekündigt werde (l. c. S. 43, 45, 47, 49, 57—61). — Was diese Eintheilung betrifft, so bemerken wir, dass die von *Bonitz* angeführten »von *Platon* selbst gesetzten Grenzsteine der einzelnen Abschnitte« ohne Zweifel vollkommen richtig angezeigt, und als solche auch von uns anerkannt worden sind. Nichts scheint auch auf den ersten Anblick einfacher und natürlicher, als die nach diesen Anhaltepunkten von *Bonitz* gemachte Gliederung, nämlich die der Exposition und der Widerlegung nach ihren verschiedenen Abtheilungen; und wäre wirklich der ganze Zweck des Dialogs, wie *Bonitz* behauptet, nur negativ, nämlich nur die Widerlegung falscher Ansichten über das Wissen, so würde diese Gliederung ohne Zweifel grösstentheils richtig sein. Doch auch nur grösstentheils. Was nämlich auch unter der genannten Voraussetzung über den Zweck des Dialogs gegen die in Rede stehende Gliederung zu bemerken übrig bleibt, ist erstens, dass ihr zweiter Abschnitt wenigstens durch die von *Bonitz* angegebenen Gründe schwerlich als ein Abschnitt festzuhalten ist; weil es nämlich einerseits eben so unwahrscheinlich und gegen die Art *Plato's*

Ideen und ihrer Bedeutung fortgegangen würde, es sei nun, dass diese Entwickelung in unmittelbarem Zusammenhange mit dem Vorhergehenden eine nähere Erklärung der Möglichkeit des ideellen Wissens, welches seinem Begriffe und seiner Wirklichkeit nach soeben gefunden worden, aus der Natur und dem Wesen der Seele lieferte, oder dass sie, als der nächste Fortschritt in der Ideenlehre im Ganzen, von der Betrachtung der Ideen als des Wahren im Wissen in der oben angedeuteten Art zum Aufzeigen derselben als des Seienden in den Dingen überginge. Wie die erste dieser Fragen an anderen, mit den jetzt in Rede stehenden gleichartigen Stellen sehr genau von *Plato* erörtert worden ist, so wird auch in den spätern Dialogen, aus deren mit

ist, dass Etwas, dem er selbst keinen Werth beilegt, oder überhaupt ein nur Negatives, womit keine positive Absicht verbunden ist, gesondert aufgeführt werde, als es andrerseits factisch ist, dass dieser von *Bonitz* s. g. zweite Abschnitt ja doch nicht bloss eine Critik, sondern zugleich eine weitere Entwickelung der Protagoreischen Lehre ist. Dies zeigt, dass, obwohl, wie schon gesagt, an der von *Bonitz* bezeichneten Stelle ein Abschluss von *Plato* wirklich angekündigt wird, es doch immer übrig bleibt zu erwägen, in welchem Verhältnisse die so geschiedenen Abschnitte zu den übrigen, gleichfalls von *Plato* angedeuteten stehen, und dass dieses Verhältniss nicht nothwendig bei allen dasselbe ist, so dass es durch eine einfache Eintheilung richtig bezeichnet werden könnte. Zweitens ist es unseres Erachtens unmöglich, unter der angeführten Voraussetzung über den Zweck des Dialogs den fünften Abschnitt als einen von den übrigen verschiedenen anzusetzen. Dass, nachdem die Definition des *Theaetet* ausdrücklich als mit der des *Protagoras* identisch gezeigt worden (Theaet. S. 151 A f.) und nach einer allseitigen Critik der Ansicht des Letztgenannten erklärt worden ist, dass wir mit dem *Protagoras* fertig sind und ihm eben die genannte Definition nicht zugeben (S. 183 B—C), dennoch eine besondere Critik der Definition des *Theaetet* unternommen werden sollte, ist offenbar vollkommen undenkbar, und die Worte *Plato's*, auf welche sich *Bonitz* in dieser Rücksicht beruft (l. c. S. 183 B), zeigen nur allzu deutlich, dass der Zweck der folgenden Unterredung, d. h. damit auch des ganzen Dialogs, nicht ein bloss negativer sein kann. Nimmt man nun aber einen positiven Zweck als mit dem von *Bonitz* angegebenen negativen verknüpft und verwebt an, so muss natürlich bei der Gliederung des Ganzen auch auf jenen Rücksicht genommen werden. Wie diese Gliederung in solchem Falle nach unserer Ansicht ausfällt, hat das Vorhergehende gezeigt; dass aber der Zweck auch positiv sei, ist theils gleichfalls in unserer Darstellung factisch dargelegt, theils werden wir unten darauf zurückkommen.

denen des Theaetet analogen Untersuchungen wir theilweise die Ausdrücke des oben dargestellten Ueberganges von der Wahrnehmung zu den Ideen geschöpft haben, der eben genannte Uebergang wirklich vorgenommen. Dagegen geschieht im Theaetet, in welchem doch das mehrerwähnte Raisonnement zuerst und in seiner allgemeinsten Form vorkommt, keines von beidem. Weit entfernt, das Wort Idee auch nur zu nennen, vertieft sich vielmehr der ganze spätere und weitläuftigste Theil dieses Dialogs in eine Betrachtung der *δόξα* und eine Untersuchung darüber, inwiefern in irgend einer ihrer möglichen Formen ein Wissen enthalten sei; und dies Alles doch nur, um nach den mühsamsten und subtilsten Disquisitionen und Distinctionen, nach Aufwendung eines wirklichen Ueberflusses von Scharfsinn, mit der Erklärung zu endigen, dass das Ganze verfehlt und die Lösung des aufgestellten Problems oder der Begriff des wahren Wissens nicht gefunden sei [311]). — Hält man dafür, die ganze Bedeutung des Theaetet bestehe in einer negativen Critik des Empirismus oder in einer indirect-formellen Erkenntnisstheorie, so ist der Grund des genannten Verfahrens sehr einfach. Nachdem er nämlich die *αἴσθησις* als die niedrigste Form sinnlicher Erkenntniss critisch betrachtet hätte, würde *Plato* dann ganz natürlich zur Prüfung der nächst höheren, der *δόξα*, übergehen u. s. w., um auf diese Weise Schritt für Schritt sich dem Begriffe des eigentlichen Wissens zu nähern, ohne doch in diesem Dialoge zu demselben wirklich zu gelangen oder ihn zu erfassen [312]). Ohne Zweifel ist an der anscheinenden Einfachheit und Natürlichkeit dieser Auffassung des Dialogs auch die Verlegenheit schuld, welche gegenüber der Frage, wozu andernfalls der spätere, bei dem ersten Ansehen ziemlich räthselhafte Theil des Theaetet dienen solle, zunächst nothwendig eintritt. Daraus erklärt sich, dass die angeführte Auffassung die gewöhnlichste geworden ist [313]). Ohne nun verneinen zu wollen, dass *Plato* bei der frag-

311) Theaet. S. 210 A—B.

312) So *Steinhart* l. c. III, S. 18, 67, 81; *Ast* l. c. S. 186, 189; *Hermann* l. c. S. 498; *Susemihl* l. c. I, 208; *Bonitz* l. c. S. 72 ff.

313) Allerdings kann noch als ein Grund für eine solche Auffassung des Zwecks und der Bedeutung des Dialogs die so eben citirte eigene Aeus-

lichen Untersuchung über die δόξα den genannten negativ-critischen oder nur formell-positiven Zweck zugleich im Auge gehabt habe, können wir doch bei näherer Prüfung leicht erweisen, dass diese Untersuchung über dieses Ziel hinausgeht und zugleich ein weit näheres Verhältniss und eine directere Beziehung zu der positiven Entwickelung der Ideenlehre und damit auch zu dem positiven Resultate, zu welchem, wie wir soeben gesehen, schon die Analyse der αἴσθησις führte, für sich in Anspruch nehme.

Allerdings waren die Ideen durch diese Analyse als ein von allen sinnlichen Perceptionen verschiedenes Element, welches das Wahre und eigentlich Seiende in jeder Erkenntniss und in deren Inhalte sei, und somit auch das wirkliche Wissen als etwas der Seele an und für sich Zugehöriges oder durch ihre Wirksamkeit Actuelles hervorgetreten, und hält man dieses Resultat mit dem früher aus allgemein philosophischem Gesichtspunkte Dargelegten zusammen, dass das Sinnliche als solches durchaus nicht dasei, so folgt hieraus in der That nicht weniger, dass die Ideen ein *Prius naturâ* im Verhältniss zu dem Sinnlichen bilden, als dass das Wissen eine der Art nach von der Wahrnehmung verschiedene Bestimmtheit der Seele ist. Dabei ist jedoch zu beobachten, dass der Gesichtspunkt, aus welchem die Ideen in der psychologischen Betrachtung als ein solches Sein aufgezeigt worden sind und aus welchem sie in solcher Betrachtung natürlicherweise zuerst in dieser Bedeutung hervortreten, der eines gemeinsamen Seins in einer Mehrheit von einzelnen Gegenständen der Sinne ist — welches Sein eben als solches für keinen einzelnen Sinn da ist —, oder der des Constanten in dem sinnlichen wechselnden Mannigfaltigen. Hält man sich nun allein

serung *Plato's* nach dem Versuche, in der δόξα den Ausdruck des wahren Wissens zu finden, angeführt werden: dass die ganze Untersuchung verfehlt sei. Aehnliche Versicherungen bei *Plato* sind aber, wie *Schleiermacher* (l. c. II, 1 S. 178) sehr richtig bemerkt, so wenig als voller Ernst zu nehmen, dass vielmehr die unter gewissen Voraussetzungen vollzogenen Widerlegungen einer vorher entwickelten Ansicht, weit entfernt, diese total aufzuheben, oft nur die Bedeutung haben, zu zeigen, innerhalb welcher Grenzen die betreffende Ansicht dennoch richtig sei, und wie sie gefasst werden müsse, um wahr zu sein. So auch hier bei der Frage nach dem Verhältnisse der δόξα zu dem Begriffe des Wissens.

an diesen formellen Charakter der Ideen — welcher, wie gesagt, unläugbar der erste ist, in welchem sie von subjectiv-psychologischer Seite betrachtet hervortreten [314]) — und an die Art ihrer psychologischen Genesis durch Reflexion auf das Sinnliche und Vergleichung des Vielen [315]): so scheint Nichts dem entgegen zu sein, dass dieser formelle Charakter und diese Genesis auch die reelle Bedeutung der Ideen in sich tragen und einschliessen, so dass also dieses Constante in dem Sinnlichen seinem Inhalte und seinem Sein nach aus jenem Formellen geschöpft werden und die genannte Wirksamkeit der Seele darin, dass sie allgemeine Vorstellungen aus dem Sinnlichen bilde, bestehen könnte. Damit nun wiederum wäre natürlich ebensowenig dem Ursprunge und der Wirklichkeit, als dem Inhalte und der Gewissheit nach, etwas von dem Sinnlichen Verschiedenes in diesen Bestimmungen des Bewusstseins aufgezeigt, deren Bedeutung und Wirklichkeit vielmehr nur die der subjectiven Allgemeinvorstellungen vom Sinnlichen (der *ideae compositae*) wäre, womit übrigens nicht verneint wäre, dass diese allerdings insofern, als sie das Gemeinsame in allem Sinnlichen ausdrücken und folglich keine derselben ein einzelnes sinnliches Object der Erkenntniss ist, ein unsinnliches Sein genannt und als ein solches betrachtet werden könnten. Kurz gesagt, das Wissen enthält mehr als Empfindungen; es enthält zugleich die Einsicht, zu welcher die Seele mittelst Reflexion über jene gelangt. Sowie nun ein dergleichen Reflectiren und Schliessen von dem Sinnlichen auf das in demselben Wahre und Seiende ein *δοξάζειν* — ein Urtheilen — ist, so ist hiernach (wenn wir uns an die erste Form halten, in welcher die hierdurch entstehende Erkenntniss vorkommt, und keine andere Bestimmungen als die eben genannten daran ins Auge fassen) diese Erkenntniss — welche wir eine Aeusserung der Wirksamkeit der Seele in sich selbst und eine Einsicht von dem (constant) Seienden in dem Sinnlichen genannt haben — in der That nichts Anderes als *δόξα*, Meinung oder Vorstellung von dem Sinn-

314) Wie *Plato* selbst durch die Art und Weise der Deduction der Ideen an der Stelle im Theaet., aus welcher wir diese Deduction geschöpft (S. 185 A, B, C), ausdrücklich zugesteht.

315) S. l. c. S. 186 B, C, 187 A, 189 E.

lichen und über dasselbe[316]), und wir haben sonach allen Grund zu fragen, ob wir hiermit das, was wir suchten, gefunden haben, also, ob die *δόξα* die *ἐπιστήμη* sein könne.

Hiermit ist die Einwendung oder der mögliche Fehlschluss gegeben in Rücksicht auf die Bedeutung der durch die Analysis der *αἴσθησις* neben dieser aufgezeigten Erkenntniss, welcher noch aus dem Wege zu räumen ist, oder die an dem durch diese Analyse relevirten unsinnlichen Inhalte des Bewusstseins noch fehlende Bestimmung, welche nicht nur in Rücksicht auf den Inhalt und Gegenstand des Wissens, sondern auch von formell-cognoscitivem Gesichtspunkte aus supplirt werden muss, ehe man weiter gehen kann. So lange nämlich, als dies nicht geschehen ist, könnte aus dem eben angeführten Grunde noch immer wenigstens ein Schein von Subreption entstehen, wenn man das oben angeführte factische Resultat der Analyse der Wahrnehmung als eine wissenschaftlich gültige Demonstration der Wirklichkeit und Bestimmtheit der Ideen, als eines von dem Sinnlichen unabhängigen und von demselben verschiedenen Seins, betrachten und, es sei in subjectiver oder objectiver Hinsicht, auf dieses Resultat weiter bauen wollte. Eben hierdurch aber bestimmt sich auch die Bedeutung der Analyse der *δόξα*, welche den spätern Theil des Theaetet bildet und dort vorzüglich ausgeführt ist: so nämlich, dass ohne diese Analyse, wenigstens anscheinend, ein Hiatus in der ganzen Darstellung entstehen würde. Eine Entwickelung irgend eines neuen Inhalts im Bewusstsein oder eine Fortsetzung der vorhergehenden Betrachtung der *αἴσθησις* in dem Sinne, dass diese Analyse eine

316) L. c. 186 D, 187 A—B. Obwohl dieses Raisonnement, unter den angeführten Voraussetzungen oder richtiger Beschränkungen, für die Betrachtung und Analyse des unsinnlichen Elements an der Erkenntniss auch in deutscher Sprache plausibel ist, was durch die Art, wie in den gewöhnlichen Lehrbüchern der Logik die »Bildung« der Begriffe und die Bedeutung der Urtheile dargestellt wird, factisch bewiesen ist: so ist doch anzuerkennen, dass dasselbe Raisonnement, in der griechischen Sprache ausgeführt, noch natürlicher oder einfacher erscheinen musste, da *δοξάζειν* allerdings einerseits urtheilen bedeutet, daneben aber andrerseits (schon durch die Derivation von *δοκεῖν*) in dieser seiner Bedeutung als im Gegensatze gegen das eigentliche Wissen auftritt: s. z. B. *Plato* l. c. S. 201 A f., vgl. *Steinhart* l. c. III. S. 68.

noch höhere Art von Wissen und Sein, als die schon mittelst der genannten Betrachtung gefundene, aufzuzeigen bestimmt wäre, ist hier nicht zu erwarten: es giebt nichts Höheres über dem Höchsten. Dagegen ist es leicht zu sehen, dass, indem die Analyse der δόξα, oder der zweite Theil des Theaetet, in Rücksicht auf den Begriff des Wissens ein negatives Resultat hat, indem er zeigt, dass ein Wissen in der genannten Form der Erkenntniss nicht zu finden ist, diese Analyse eben dadurch aus cognoscitivem Gesichtspunkte die Gültigkeit des Wissens in der Bedeutung indirect bewiesen und bestimmt hat, in welcher dasselbe schon am Ende des ersten Theils einmal hervorgetreten war. Indem die Untersuchung, welche die δόξα in allen Entwickelungsstadien verfolgte, gezeigt hat, dass jede in irgend einer Art aus dem Sinnlichen geschöpfte Erkenntniss, um wirklich und gewiss zu sein, noch immer ein Anderes voraussetzt, hat sie uns auf den Begriff eines Inhalts im Bewusstsein und eines Seins in den Dingen geführt, welcher seinen Grund und seine Voraussetzung nicht in dem Sinnlichen hat [317].

317) Nichts ist geeigneter, dies und damit auch die Richtigkeit der Bedeutung und des Verhältnisses, welche wir dem letztern Theile des Theaetet gegenüber dem ersten Theile hiermit angewiesen haben, anschaulich zu machen, als eine Vergleichung der Art, wie einerseits im Theaetet, andrerseits im Phaedon, das Resultat einer in beiden ganz gleichartigen Beweisführung für die Wirklichkeit der Ideen angewendet wird. Man vergleiche die oben (N. 303) aus den beiden Dialogen citirten Stellen: Theaet. S. 185 A—186 D, Phaed. S. 74 A—75 D. Die Gründe, durch welche dargethan wird, dass in und mit den Perceptionen der Sinne als solchen ein Nicht-Sinnliches gegeben und vorausgesetzt ist, sind in beiden Dialogen dieselben. Sieht man dagegen auf die Conclusion, welche aus diesen Argumenten gezogen wird, so ist diese dagegen in jedem der beiden Dialoge sehr verschieden: während diese Argumente im Theaetet, wenigstens expresse, nur zu dem Schlusssatz verhelfen, dass das Wissen etwas Anderes — z. B. δόξα — als die Wahrnehmung ist, was auf eine neue Untersuchung führt, die in Rücksicht auf die δόξα mit einem negativen Resultate endet —: so bilden dagegen dieselben Argumente im Phaedon den unmittelbaren Uebergang zur Affirmation der Ideen als eines vor und unabhängig von allem Sinnlichen Seienden. Natürlich; denn erst nachdem dargethan worden ist, dass die δόξα rücksichtlich der Bedeutung und des Resultats zuletzt der αἴσθησις völlig gleichgestellt werden müsse, d. h. erst unter Voraussetzung der Untersuchung des Theaetet über die δόξα, haben die Erörterungen des

Bemerkenswerth ist, dass *Plato* bei der Critik der δόξα, zu welcher er somit übergeht, in Rücksicht auf die von der Seele gebildeten Allgemeinvorstellungen von den Dingen, aus welchen das Wissen auf diese Weise bestehen würde, nicht hauptsächlich von der Frage ausgeht, die uns ohne Zweifel als die erste und natürlichste erscheinen würde, der Frage nämlich, ob Vorstellungen in der Seele als gültig für die Auffassung von Dingen angesehen werden können. Statt einer solchen Frage nach der allgemeinen Bedeutung der Vorstellungen in Beziehung auf die Objectivität, welche für den Platonischen Standpunkt noch allzu modern wäre, ist für *Plato* auch bei der Untersuchung, inwiefern diese Allgemeinvorstellungen als wahre Erkenntniss gelten können, der natürliche Gesichtspunkt ganz derselbe, wie bei der nämlichen Untersuchung rücksichtlich der αἴσθησις: der Gesichtspunkt ihrer Gewissheit und der Gültigkeit ihrer Anwendung in jedem einzelnen Falle auf die Gegenstände, sowie ferner der ihrer Möglichkeit nach Massgabe der unter den eben genannten Gesichtspunkten getroffenen Entscheidung. Kurz gesagt: der Gesichtspunkt, aus welchem die δόξα und ihre Bedeutung für das Wissen hier analysirt und critisirt wird, ist der der Realität der Vorstellungen als Wissen, oder, wie es

Phaedon über die sinnliche Erkenntniss volle und klare Beweiskraft für das positive Resultat, welches im Phaedon auf sie gestützt wird, nämlich die Bestimmung des Wahren als Idee. Den eigentlichen Uebergang in dieser Hinsicht weist der Cratylus (S. 439 C–D) auf. Eben so bildet die fragliche Untersuchung über die δόξα die Voraussetzung, unter welcher in den rücksichtlich der Art und Weise der Darstellung mehr positiven (und eben daher offenbar spätern) Dialogen die αἴσθησις und die δόξα im Allgemeinen zusammengefasst und im Gegensatze zur ἐπιστήμη als eine einzige Art der Erkenntniss aufgefasst und charakterisirt, sowie in Rücksicht auf den Grad der Gewissheit durch den gemeinsamen Namen von δόξα im weiteren Sinne bezeichnet werden: so z. B. Rep. V, S. 477 A ff.; Tim. S. 28 A f., 37 B—C. Diese Zusammenfassung, deren wissenschaftliche Befugniss erst durch eine solche Untersuchung über die δόξα, wie die in Rede stehende, erhellen kann, zeigt zugleich die Bedeutung dieser Untersuchung und die Bedeutung, welche dem letzteren Theile des Theaetet, wo jene vollständig ausgeführt ist, im Verhältnisse zu dem ersten Theile desselben, sowie zu der Entwickelung der Ideenlehre im Ganzen, zukommt; vgl. in dieser Hinsicht *Schleiermacher's* vortreffliche Andeutungen l. c. II, 1 S. 176, sowie auch *Cousin* l. c. II, S. 22–28, 31.

in dem Dialog De Republica heisst[318]), der ihres Effects und Objects.

In dieser Hinsicht ist nämlich zuerst zu bemerken, dass es auch falsche Vorstellungen oder Urtheile giebt[319]). Da nun

318) Rep. V, S. 477 A f.

319) Theaet. S. 187 B, 189 B—C, 191 A—199 C. Es ist zu bemerken, dass dieser Satz, sowie auch die nächstfolgenden, von uns e ll. citt. angeführten, welche die Bedeutung der falschen δόξαι angeben, bei *Plato* als Resultate aus einer eben so detaillirten als äusserst subtilen Untersuchung hervorgehen, deren Zweck eben der genannte doppelte ist, in und mit dem Aufzeigen der Möglichkeit und des Wesens falscher Vorstellungen zugleich zu zeigen, dass es solche wirklich geben kann, und wann dies der Fall ist. Ja, diese Untersuchung, welche schon im Theaet. einen bedeutenden Raum einnimmt (S. 187 D—199 C), findet sich in zwei anderen Dialogen, dem Cratylus und dem Euthydemus, fortgesetzt und angewendet, welche beide der Ausführung derselben in indirecter und polemischer Form wesentlich gewidmet scheinen. Um zu verstehen, wie *Plato*, man könnte wohl sagen, ein solches Uebermass von Scharfsinn und Witz verwenden konnte, um einen, wie es heutzutage scheint, so wunderlichen und absurden Satz, wie den, dass es keine falschen Meinungen geben könne, zu widerlegen, ist es nöthig, sowohl den Schein von Wahrheit zu bedenken, welchen dieser Satz zu *Plato's* Zeit sich erworben hatte, als die Folgen, zu welchen er führte. Die Verfechter desselben gingen, wie man aus *Plato's* eigner Darstellung sieht, von der Ueberlegung aus, dass der, welcher erkennt und spricht, nothwendig Etwas erkennt und spricht, woraus also zu folgen scheint, dass, da jede Erkenntniss oder jedes Percipiren schon als solches ein Ausdruck oder eine Actualität von Wissen, nicht von Unwissenheit, oder *objective* eine Erkenntniss von einem Seienden, nicht von einem Nichtseienden oder von Nichts ist, jede Erkenntniss auch wahr sei (s. z. B. Theaet. S. 188 A, 189 B; Euthyd. S. 283 E—284 C, 285 E—286 D; Cratyl. S. 429 D—430 A). Dass diese Ansicht, nämlich die, dass jedes Percipiren als solches eine Realität oder eine Wahrheit in sich fasst, eine natürliche Folge des durch die Sophisten und *Sokrates* für die Philosophie gewonnenen idealistischen Standpunkts ist, sowie dass sie zur Widerlegung der vorsokratischen realistischen Ansichten einer sehr wichtigen Anwendung fähig ist (wie uns *Plato's* Polemik gegen die Eleaten zeigen wird): dies ist um so leichter zu erkennen, als sie sehr deutliche Analogien mit philosophischen Lehrgebäuden aus unsern Tagen darbietet. Aber es erhellt nicht minder, dass dieselbe Ansicht, ohne weitere Entwickelung oder Bestimmung angenommen und beibehalten, in der That eine unmittelbare Fortsetzung der Sophistik des *Protagoras* ist, und dass die Anerkennung derselben in ihrer leeren Nacktheit nothwendig entweder zu einem empirischen Scepticismus, welcher alles Wissen auf dieselbe Weise wie *Protagoras* (s. oben S. 34 ff., und vgl.

diese als eine Abwesenheit von Vorstellung (von dem fraglichen Gegenstande) oder als eine Abwesenheit der Bestimmtheit der Seele nicht gedacht werden können, — in welchem Falle natürlich eben gar keine *δόξα*, weder eine wahre noch eine falsche, da wäre: — so ist es die einzige Art, in welcher sie erklärt werden können, sie als eine *ἀλλοδοξία* oder *ἑτεροδοξία* zu betrachten, d. h. als eine Verwechselung oder Anwendung einer unrichtigen *δόξα* unter denen, die sich in der Seele finden, um durch diese, als Prädicat, ein Angeschautes oder eine andere Vorstellung zu bestimmen und zu begreifen; und zwar als eine unabsichtliche *ἀλλοδοξία*, da natürlich Niemand von Etwas ein demselben widersprechendes Prädicat als widersprechend oder insofern beide als entgegengesetzt gefasst werden (—dass z. B. das Hässliche als hässlich schön sei u. dgl. [320]) aussagen wird. Zugleich aber wie es auf solche Weise einleuchtet, dass, wenn das Wissen *δόξα* wäre — es mag auch durchaus *δόξα ἀληθής* sein — durch die Gegenwart oder den Besitz des so gefassten

Euthyd. S. 294—296) verneint, oder zu einem eben so empirischen Dogmatismus führen würde, welcher in den allgemeineren Formen oder Formeln des empirischen Verstandes das eigentliche Wissen eingeschränkt hält (vgl. Cratyl. S. 429 B, 435 B — 436 C; Theaet. S. 201 E — 202 C). Diese Richtungen sind ohne Zweifel in den Sokratischen Schulen vorgekommen, wie man schon aus den dürftigen Berichten, welche wir über diese Schulen besitzen (vgl. oben S. 54 f.), sowie aus mehreren Andeutungen bei *Plato* selbst schliessen kann (dessen Polemik wahrscheinlich eben gegen diese seine Mitschüler gerichtet ist: vgl. *Schleiermacher* l. c. II, 1 S. 184, 403—404; II, 2 S. 13 ff.); beide aber mussten nothwendig *ad absurdum* geführt werden, wofern *Plato* nicht für seine Theorie von einer positiven und gewissen Erkenntniss und damit auch für die ganze Ideenlehre sich allen Grund und Boden entrissen sehen sollte. — Dessenungeachtet und obwohl seine Beweise für die Wirklichkeit falscher Meinungen und seine Bestimmung des Begriffs und des Umfanges derselben sowohl als ein wesentliches Stück für die Grundlegung des Platonismus, als auch an und für sich in psychologischer und erkenntnisstheoretischer Hinsicht ebenso verdienstlich als triftig sind, bilden sie doch im Verhältnisse zu der Entwickelung des Platonischen Systems und der Ideenlehre im Ganzen eine Episode — mit der Theorie der Wahrnehmung zu vergleichen, welche im ersten Theile des Theaet. (vgl. oben S. 122) entwickelt wird, weshalb denn die detaillirte Exposition derselben nicht hieher gehört.

320) Theaet. S. 190 B f., vgl. S. 201 A.

Wissens der Irrthum nicht ausgeschlossen wäre oder die Actualität des Wissens diesen nicht unmöglich machte, zeigt sich die angeführte Erklärung auch erstens mit der wesentlichen Schwierigkeit behaftet, dass sie in Beziehung auf das Declarandum zu einem unendlichen Regresse führt. Da nämlich das in angeführter Weise bestimmte Wissen seinem positiven Sein nach aus den Vorstellungen besteht, welche wie Vögel in einem Käfige oder Bilder auf einer Wachstafel in der Seele verwahrt sind, um (als Prädicate oder Erkenntnisse) auf die Dinge angewendet oder von ihnen ausgesagt zu werden [321]), so würde man andere Vögel oder Bilder nöthig haben, um in jedem Falle die richtige Anwendung der erstern zu entscheiden, welche neuen Bilder wiederum eine neue *δόξα* von ihrer Richtigkeit voraussetzen würden u. s. w. *in infinitum* [322]). M. a. W., es zeigt sich, dass bei dieser Erklärung des Wissens derselbe Kreislauf in Unendlichkeit wiederholt werden kann, ohne dass man dadurch in Rücksicht auf den Begriff des Wissens von der Stelle kommt, weil nämlich ein Wissen schon gefordert wird, um über die Wahrheit der Vorstellungen (d. h. unter der erwähnten Voraussetzung die des Wissens) Etwas ausmachen zu können, oder weil es, auf dass die Vorstellung als wirkliches Wissen erscheine, stets aufs Neue

321) L. c. S. 191 C ff., 197 C—198 E; vgl. Cratyl. S. 430 B ff., 433 D—E. Dass *Steinhart* (l. c. III, S. 74), sowie auch *Stallbaum* (Prolegg. ad Theaet. S. 13), um diese Bilder zu erklären, dafürhalten, dass »Scherz und Ernst« hier in Vereinigung von *Plato* angewandt seien, beruht einzig und allein auf mangelnder Einsicht in das, wovon hier die Rede ist, was sich auch in der Behauptung des Letztgenannten (l. c. S. 218) zeigt, *Plato* habe sich einer Hyperbel bedient, wenn er (l. c. n. praec.) bemerkt, dass man nicht einmal im Schlafe sich jemals vorstelle, dass das Ungerade gerade sei oder Etwas dergleichen.

322) Theaet. S. 200; vgl. Cratyl. S. 438 D. Wenn im erstern Dialoge vorgeschlagen wird, dass man nicht bloss Kenntnisse, sondern auch Unkenntnisse als in der Seele herumfliegend annehme, um falsche Urtheile auf die Weise zu erklären, dass bei einem solchen eine Unkenntniss ergriffen werde, um sie von einem Dinge zu praediciren (l. c. S. 199 E): so ist dies nur ein andrer Ausdruck für dieselbe Schwierigkeit. Jede unrichtige Vorstellung ist nämlich in Beziehung auf die Sache, im Verhältniss zu welcher sie unrichtig ist, eine Unkenntniss, und es fragt sich nun, wie man in einem gegebenen Falle zwischen Kenntniss und Unkenntniss unterscheiden könne (l. c. S. 200 A).

vorausgesetzt wird, dass in und mit der Gegenwart der Vorstellung in der Seele auch die Bestimmung derselben, wahr zu sein, durch welche Bestimmung sie erst Wissen wird, und zugleich auch die Einsicht, dass dem so sei, in der Seele gegeben sei, obgleich jene Bestimmung in der That niemals in und mit der Vorstellung als solcher gegeben sein kann [323]). Vielmehr wird zweitens aus dieser Art, das Wissen zu bestimmen, die Ungereimtheit folgen, dass falsche Vorstellung oder falsches Urtheilen — in Folge der oben gegebenen Erklärung davon — nicht in der Abwesenheit oder in dem Mangel des Wissens begründet wäre, sondern eben deshalb, weil man das Wissen besässe, würde man Nichts wissen und Alles verwechseln [324]).

Kurz gesagt: sobald zugestanden wird, dass Meinungen falsch sein können, so ist es aus dem Factum selbst klar, dass in der *δόξα* als solcher kein Criterium ihrer Wahrheit und kein Mittel liegt, diese zu entscheiden; wenn ich auch eine Vorstellung von Etwas erworben, so ist in dieser keine Gewissheit gegeben, dass ich in ihr das Ding selbst getroffen habe [325]). Daraus folgt, dass der Besitz der Vorstellung, auch wenn diese wahr ist, kein wirkliches Wissen, d. h. (unter dem stets beibehaltenen objectiven Gesichtspunkte für die Beurtheilung der Bedeutung derselben) keine actuelle Auffassung des Seienden [326]) in sich fassen

323) S. Theaet. S. 200 C—D, womit vgl. S. 196 E—197 B und Cratyl. l. c. n. praec.

324) Theaet. S. 199 D.

325) S. Men. S. 80 D, 97 D—98 B; Cratyl. S. 436 A—D, 438 D, womit vgl. Sympos. S. 202 A.

326) Vgl. mit Theaet. l. c. N. 324 und S. 200 D—201 A den Men. S. 97 A—B, sowie Rep. V, S. 476 E—478 A, wo von der Verschiedenheit der *δόξα* und der *ἐπιστήμη* in ihrer Wirkung (d. h. in der Gewissheit der Erkenntniss) darauf geschlossen wird, dass sie auch in Betreff des Gegenstandes verschieden sind. Im Charmides (S. 164 A—166 E) ist dieses Raisonnement aus rein formellem Gesichtspunkte so ausgeführt: es ist unmöglich, Gewissheit zu haben ohne es zu wissen; da nun oft richtig gehandelt werden kann (z. B. richtige Arzneimittel von einem Arzte gegeben werden können), ohne dass man im Voraus völlig gewiss ist, dass die Wirkung die beabsichtigte sein werde, so folgt, dass die Bedeutung oder der Inhalt der wahren Meinung nicht actuelle Erkenntniss des Seienden, d. h. dass die Wirklichkeit der ersteren noch nicht die der letzteren ist.

oder sein kann, — mit dessen Gegenwart in der Seele natürlich jede Frage, ob oder was es sei, wegfiele[327]). Und dass dem so ist, zeigt sich um so deutlicher, als überdies einerseits eine wahre Meinung ohne Einsicht in die Sache, welche sie betrifft (etwa durch die Ueberredungskunst eines Anderen[328]) *de facto* erworben werden kann, und als es andrerseits im Begriffe eines Bildes selbst liegt, dass es seinem Sein nach dem Abgebildeten nicht völlig gleich ist, weil es alsdann nicht mehr ein Bild der Sache, sondern eine neue Sache oder eine Verdoppelung der ersten wäre[329]). — Man könnte vielleicht meinen, dass den aufgezeigten Schwierigkeiten oder der oben bemerkten Zufälligkeit und dem Mangel an Gewissheit, welcher an der Vorstellung oder der blossen Meinung als solcher haftet[330]), dadurch abgeholfen werden könnte, dass man ihr eine Erklärung oder einen Beweis (einen *λόγος*) hinzufügte, und man könnte dann behaupten, dass das Wissen wahre Vorstellung mit Erklärung verbunden (*δόξα ἀληθὴς μετὰ λόγου*) wäre[331]). Dass es ohne ein auf Grün-

327) Oder, wie *Schleiermacher* l. c. II, 1 S. 176 es ausdrückt, dass es in Beziehung auf das Wissen »kein Wahr und Falsch gebe, sondern nur ein Haben oder Nichthaben.« — Es möchte übrigens kaum vonnöthen sein, an die überraschende Aehnlichkeit zwischen diesem Platonischen Gedankengange und der berühmten Aeusserung des *Spinoza* (Eth. II, p. XLIII schol.) zu erinnern: »*nemo, qui veram habet ideam, ignorat veram ideam summam certitudinem involvere, veram namque ideam habere nihil aliud significat, quam perfecte sive optime rem cognoscere; nec sane aliquis de hac re dubitare potest, nisi putet, ideam quid mutum instar pincturae in tabula et non modum cogitandi esse, nempe ipsum intelligere, et quaeso, quis scire potest, se rem aliquam intelligere, nisi rem prius intelligat? — — Sane, sicut lux se ipsam et tenebras manifestat, sic veritas norma sui et falsi est.*«

328) Theaet. S. 201 A—C. Uebrigens vergleiche man hinsichtlich der Frage nach der Entstehung der Meinung und hinsichtlich der aus der Rhetorik geschöpften Beispiele, durch welche jene in ihrer in Rede stehenden Bedeutung zugleich mit sehr deutlicher Hinweisung auf die Verschiedenheit zwischen *πείθειν* und *μανθάνειν*, *πίστις* und *μάθησις*, welche vorher in praktischer Rücksicht und polemischer Richtung gegen die Rhetorik im Gorg. S. 453 B ff. (vgl. Phaedr. S. 251 C ff.) ausgeführt worden ist, anschaulich gemacht wird, das oben S. 99 - 102 Gesagte.

329) Cratyl. S. 432 B—D.

330) Vgl. Men. S. 98 A.

331) Theaet. S. 201 D.

den beruhendes oder für richtig erklärtes Urtheil kein Wissen geben kann, und dass folglich die wahre Erkenntniss, was ihre Form betrifft, vermittelst der angeführten Bestimmung gefunden ist, ist freilich unläugbar [332]). Oder m. a. W., es ist unläugbar, dass alles Wissen dadurch entsteht, dass die *δόξαι ἀληθεῖς*, welche in der Seele sich finden, mittelst Analyse und Erklärung zu voller Gewissheit und Einsicht werden, — was nur eben der formelle Ausdruck für die Sokratische Methode wäre [333]). Eben die Möglichkeit aber eines solchen Ueberganges ist hiermit, durch die genannte Analyse und Erklärung der *δόξα*, gar nicht erklärt oder begreiflich gemacht. Erklärung (*λόγος*) kann, — sofern man darunter etwas Anderes versteht als die blosse sprachliche Bezeichnung dessen, was im Bewusstsein ist, — was ihren Inhalt betrifft nichts Anderes bedeuten als entweder Aufzählung der Bestimmungen des zu Erklärenden oder Auffassung und Erkenntniss ihrer Verschiedenheit von allem Anderen (der *differentia specifica* des Declarandum). Eben daraus aber erhellt ganz deutlich, dass durch die Explication, welche bei der blossen Meinung — oder ohne Voraussetzung eines anderen Inhalts der Erkenntniss als dessen, welcher aus dieser entwickelt werden kann — möglich ist, in der That nichts gewonnen wird, weil man nämlich weder in Betreff der Gewissheit noch des Inhalts über das, was schon in der wahren Vorstellung als solcher

332) L. c. S. 202 D.

333) Vgl. Men. S. 85 C. — Dass diese Beschreibung des Wissens mit dem Formellen der Sokratischen Methode oder der Begriffsentwickelung zusammenfällt, hat *Steinhart* (l. c. III, S. 31, 90) sehr richtig bemerkt, womit auch nicht weniger, durch das im Texte Angeführte, die formelle Gültigkeit derselben als der Methode alles Wissens anerkannt und ausgesagt, als durch das nächst Folgende, das Bedürfniss ihrer reellen Erklärung oder die Nothwendigkeit ihrer Ableitung aus einem reellen Grunde aufgezeigt ist, — worin wir oben eines der hauptsächlichsten Momente des Uebergangs vom Sokratismus zum Platonismus nachgewiesen haben (s. oben S. 50 f. 66 ff. 112 f.). Dass dagegen die Entwickelung und die Critik dieser Auffassung des Wissens damit — wie *Steinhart* glaubt — Entwickelung und Critik der ganzen Erkenntnisslehre des *Sokrates* sei, können wir ihm aus dem einfachen Grunde nicht zugeben, weil diese Lehre, wie oben gezeigt worden, durch die genannte Methode allein nicht erschöpft ist: s. oben S. 40 ff., in spec. S. 48—50.

liegt, hinausgekommen ist[334]), — was wiederum zeigt, dass, wenn man — mit Rücksicht auf die formelle Richtigkeit der fraglichen Definition oder da vermittelst Demonstration aus Gründen ein Wissen wirklich gewonnen und eine Erkenntniss der Verschiedenheit des Gegenstandes von allen andern wirklich erreicht wird[335]) — unter »der Erklärung« oder »dem Beweise« (dem *λόγος*) die soeben angeführte Erkenntniss versteht, diese ganze Bestimmung des Wissens in der That nur aussagt, dass wahre Meinung Wissen ist, wenn sie mit Wissen verbunden auftritt[336]). M. a. W.: hier wird immer ein Wissen vor dem Wissen

334) L. c. S. 206 A—209 E.

335) L. c. S. 209 E.

336) L. c. S. 210 A. — Die Untersuchung des durch den letztangeführten Ausweg, welcher hiermit dargestellt und critisirt worden ist, durch die Bestimmung des Wissens als »wahre Meinung mit Erklärung verbunden«, für die Erklärung des Wissens zu erreichenden Gewinnes bildet eigentlich einen besondern Theil des Theaetet, so dass, was wir seinen spätern Theil genannt haben, genauer aus zweien besteht: aus der Analyse der *δόξα ἀληθής* als solcher, der wahren Meinung, Annahme, Vorstellung, welche wenig über den Standpunkt des Gedächtnisses und der Reproduction hinausgeht (s. Theaet. S. 191 C ff.), — und der *δόξα ἀληθὴς μετὰ λόγου*, der Ansicht oder Vorstellung, die in irgend einer Weise auf Gründen beruht oder bewiesen und ihrer Bedeutung oder ihrem Inhalte nach genauer auseinandergesetzt ist. Hierdurch ergeben sich, wie schon erwähnt, drei Haupttheile des Dialogs: Betrachtungen über die *αἴσθησις*, über die *δόξα ἀληθής* und über diese *μετὰ λόγου*. In diesem letzten Theile eröffnet *Plato*, um eine Antwort auf die Frage vorzubereiten, ob es eine Verschiedenheit zwischen der Erkenntniss der Momente (bei Enumeration oder gewöhnlicher Definition) und der des Ganzen gebe, eine ausführliche präliminäre Untersuchung (in Analogie mit dem, was im ersten Theile in Beziehung auf die Definition und die Gültigkeit der Wahrnehmung, im zweiten auf die Möglichkeit und die Bedeutung falscher Vorstellungen geschehen ist) über die Frage von der Verschiedenheit zwischen dem *πᾶν* und dem *ὅλον* oder die Frage, ob sich nicht ein Ganzes denken lasse, das etwas mehr als die Summe aller seiner Theile wäre (S. 203 E—206 B). Und da er zugleich, wie schon angeführt, anerkennt, dass die *δόξα μετὰ λόγου* oder die Definition die richtige Form des Wissens ist, so halten *Steinhart* (l. c. III, S. 81 ff.) und *Susemihl* (l. c. I, S. 199 ff.) in Folge dieser beiden Umstände dafür, dass in der eben genannten Bedeutung des *ὅλον* — obwohl *Plato* selbst sie fallen lässt — der Begriff der Platonischen Ideen als selbstständiger Einheiten im Verhältnisse zu dem untergeordneten Mannigfaltigen enthalten sei, folglich in der Unterscheidung des *ὅλον* von dem *πᾶν* »der Kern und Schlüssel unseres ganzen Dia-

vorausgesetzt [337]), nämlich ausser der Vorstellung noch die Einsicht, dass jene das Seiende wirklich ausdrücke, welche Ein-

logs« liege, und dass dieser dritte Theil »bis dicht an das philosophische Wissen heran« führe, »ohne uns dasselbe noch in seiner ganzen Fülle und Tiefe aufzuschliessen.« Dessenungeachtet müssen wir mit *Zeller* (l. c. II, S. 370 N. 3) behaupten, dass in der Entwickelung der Ideenlehre und des Platonismus im Ganzen dieser dritte Theil keine besondere Bedeutung hat und kein besonderes Stadium bildet. Und wir behaupten dies zum Theil aus dem Grunde, weil *Plato* selbst (Theaet. S. 201 D—202 C) die in demselben aufgestellte Definition des Wissens für fremdes Eigenthum erklärt (wahrscheinlich dem *Antisthenes* entlehnt: s. *Brandis* l. c. II, S. 202; *Schleiermacher* l. c. II, 1 S. 184; II, 2 S. 16; hiervon abweichende Ansichten sind von *Hermann* l. c. S. 499 und 659 Anm. 494 und *Steinhart* l. c. S. 81 dargestellt worden, welche von *Susemihl* l. c. I, S. 200 widerlegt worden sind), was wohl mit gutem Grunde für eine Andeutung gehalten werden kann, dass diese Definition nicht eine aus der Natur der Sache fliessende neue Entwickelungsform, sondern nur eine versuchte Verbesserung der vorigen Definition des Wissens, nach der es in der δόξα ἀληθής bestand, oder eine Bemühung sei, diese Definition gegen die gemachten Einwendungen durch eine nöthige Veränderung zu waffnen (vgl. Theaet. S. 200 E), — ohne dass es desshalb dem *Plato* weniger wichtig gewesen wäre, diesem Versuche als historischer Erscheinung eine besondere und genaue Prüfung zu widmen. Dass diese Auffassung die richtige ist, wird auch dadurch bestätigt, dass an keiner andern Stelle bei *Plato*, wo von dem Verhältnisse zwischen der δόξα und der ἐπιστήμη die Rede ist, die letztbetrachtete Definition oder Modification jener anderen Definition des Wissens auch nur erwähnt wird (so z. B. Cratyl. S. 438 ff.; Men. S. 97 ff.; Rep. S. 476 A ff.; Tim. S. 51 A ff.). Anderntheils und insbesondere schöpfen wir den Grund für die angeführte Ansicht über die Bedeutung des dritten Theils des Theaetet daraus, dass die mehrerwähnte Definition der Erkenntniss keinen Standpunkt der Auffassung und Erklärung des Wissens bezeichnet, welcher von dem der vorhergehenden Definition der Erkenntniss als der δόξα ἀληθής verschieden wäre, noch auf irgend eine Weise zu einem solchen verhilft, sondern dass dieselbe, wie schon oben angedeutet wurde, in der That nur zu zeigen dient, dass, je mehr jener Standpunkt urgirt wird, desto deutlicher auch der Cirkel in der Erklärung des Wissens, auf dem er beruht, hervortrete. Was besonders die Ansichten *Steinhart's* und *Susemihl's* in Rücksicht auf die der Untersuchung über das ὅλον zukommende Wichtigkeit für die Ideenlehre betrifft, so darf allerdings nicht schlechtweg verneint werden, dass der Versuch den Begriff eines Ganzen zu fixiren, welches etwas mehr als die Summe der Theile wäre, als eine Hindeutung auf die Ideen betrachtet werden kann, die mit der Art, in welcher der Begriff derselben in spätern Dialogen entwickelt wird, übereinstimmt. Da aber die Gültigkeit des Begriffs des ὅλον hier noch nicht

sicht aber durch die blosse Vorstellung niemals zu erlangen ist. Giebt es aber auf diese Weise eine doppelte Erkenntniss des Seins, mittelst Auffassung von Bildern des Seienden und mittelst Auffassung desselben selbst, so ist es nicht schwierig zu entscheiden, welches von beiden das Beste und Sicherste sei: ob dies, in dem Bilde sowohl es selbst und, ob es treu nachgebildet sei, zu erfahren, als auch das Wirkliche, welches durch jenes abgebildet wird, daraus kennen zu lernen, oder die ursprüngliche Wirklichkeit selbst zu erfassen, um nachher durch diese zu bestimmen, ob das Abbild angemessen sei oder nicht [338]).

Wenn wir also unter dem Gesichtspunkte der Gewissheit, welche mit der δόξα zu gewinnen ist, dahin gelangt sind, dass durch die Vorstellungen von den Dingen eine unzweifelhaft wahre Erkenntniss dieser selbst so wenig gegeben ist, dass jene in der genannten Rücksicht — wenn nur die Forderung der Gewissheit als eines von dem Wissen unabtrennlichen Merkmals beibehalten und auf jede Form des Vorstellens angewendet wird —, weit entfernt, uns von den Dingen Kunde zu geben und also den Grund und das Princip eines wirklichen Wissens von diesen oder dem Seienden zu bilden, vielmehr, sofern irgend ein Grad von Gewissheit ihnen factisch zukommt, eben auf ein solches Wissen erst

bewiesen ist, sondern im Gegentheil auf dem noch empirischen Standpunkte sich unmöglich zeigt (— bemerkenswerth ist, worauf *Schleiermacher* mit gewohntem Scharfsinne aufmerksam macht, dass alle hier von *Plato* gebrauchten Beispiele aus den Zahlverhältnissen genommen sind, welche nach *Plato* nicht Gegenstände des eigentlichen Wissens sind), so kann die Erwähnung dieses Begriffs (die übrigens auch nur in einer Episode geschieht) nur als Hindeutung auf einen Standpunkt, welcher hier nicht zu erreichen ist, auf keine Weise aber als ein aus der Untersuchung hervorgegangenes positives Resultat betrachtet werden. Dass ferner die Untersuchung über die *δόξα μετὰ λόγου* uns bis dicht an den Begriff des wahren Wissens führt, ist unläugbar; aber, wie *Schleiermacher* (l. c. S. 177) bemerkt, sie thut dies nur, indem sie zeigt, dass die genannte Form der Erkenntniss doch zum wirklichen Wissen »sich niemals erheben kann«, keineswegs aber so, dass dabei nur »die ganze Tiefe des wirklichen Wissens uns nicht aufgeschlossen wäre«, da wir ja durch die *δόξα* gar nicht in das Gebiet des Wissens gekommen sind!

337) S. ll. citt. e Theaet. N. 323 u. 336.

338) Cratyl. S. 438 E—439 A.

hinweisen und von demselben bedingt und bewirkt sind: so lässt sich dasselbe nicht weniger bestimmt sogar in Rücksicht auf ihre Wirklichkeit darthun. Wenn man sich nämlich einerseits vom rein formellen Gesichtspunkte aus an die Entstehung der δόξα hält und sich daran erinnert, dass es die Veränderlichkeit der Erkenntniss der Sinne oder ihr Mangel an Wahrheit war, welcher die Seele dazu veranlasste, ohne Hülfe der Sinne mittelst Urtheils eine Vorstellung von dem, was die Dinge eigentlich seien, zu suchen, so bleibt schon gegenüber dieser subjectiv-formellen Seite der Entstehung der Vorstellungen die Frage übrig, wie diese Entstehung als solche möglich sei, und in dieser Rücksicht kann der oben aufgeworfenen Frage, wie, wenn auch das Gesuchte (das eigentliche Sein im Sinnlichen) durch die Vorstellung gefunden wäre, man wohl wissen könne, dass dem so ist[339]), mit allem Recht noch diese hinzugefügt werden, ob es denkbar sei, dass man (in Rücksicht auf das genannte Object, das eigentlich Seiende im Sinnlichen) das suchen kann, was man (vorher oder durch die Wahrnehmung) auf keine Weise kennt[340]). Andrerseits zeigen sich ebensoviele Schwierigkeiten in Beziehung auf dieses Gesuchte, d. h. den Inhalt, welcher durch die Vorstellungen — unter Voraussetzung, dass das Wissen durch sie zu erklären wäre — aufgefasst werden sollte. Es ist schon oben gezeigt worden, dass durch Nichts von dem, was für die Sinne da ist, irgend ein Sein gegeben ist, oder dass in dem Sinnlichen kein Begriff in seiner Reinheit, kein rein Gutes, Aehnliches u. s. w. sich findet[341]). Da nun nichtsdestoweniger ein solches eigentliches oder constantes und widerspruchsloses Seiendes in jedem Falle das war, welches mittelst Analyse und Vergleichung des sinnlichen Vielen in der δόξα gewonnen werden und zum Bewusstsein kommen sollte, so leuchtet ein, dass dann die δόξα mehr enthalten, oder dass bei ihrer Entwickelung mehr aus dem Analysirten und Verglichenen genommen werden müsste, als was in jedem Bestandtheile desselben, folglich auch in allen zusammen zu finden ist. Oder wie dasselbe mit einer andern Wendung

339) S. oben S. 163.
340) Men. S. 80 D.
341) S. oben S. 141 ff. 148 ff.

ausgedrückt wird: wenn ein Seiendes erst mittelst der Vorstellungen, welche wir uns von dem Sinnlichen gebildet haben, zum Bewusstsein gebracht und folglich erst in denselben gefasst und ausgedrückt wird, so fragt sich, wie es möglich gewesen ist, ursprünglich und ehe man (durch Vorstellungen) Erkenntniss von einem solchen Sein (d. h. von dem, was durch die Vorstellungen abgebildet ist) besass, Vorstellungen oder Bilder von demselben zu gewinnen. M. a. W., es fragt sich, vermittelst welcher Vorstellungen man die Natur des Seienden soweit gekannt haben kann — wenn diese Kenntniss nur durch solche möglich wäre —, um Vorstellungen oder Bilder von demselben sich erzeugen zu können, als noch Niemand da war, der von dieser Natur hätte unterrichten können[342]).

Die Conclusion aus Allem, was gesagt worden, ist leicht zu ziehen. Wenn — wie der Theaetet gezeigt hat — einerseits die Sinne keine Einsicht von der Wahrheit der Dinge verleihen oder ohne andere Bestimmungen in der Seele als die sinnlichen nicht einmal diese letztgenannten und die durch die Sinne gegebene Erkenntniss möglich sein würden; wenn andrerseits ein wirkliches Wissen auch nicht als Product der Wirksamkeit der Seele auf Anlass des Sinnlichen oder im Verhältnisse zu demselben entstehen kann, ja — wie der Menon und der Cratylus[343]) hinzugefügt haben — sogar weder gesucht noch ge-

342) Cratyl. S. 437 E — 438 B.

343) Der Cratylus untersucht eigentlich die Bedeutung der Sprache und das Verhältniss der Wörter zu den Dingen, jene als Bilder (εἴκονες, μιμήματα) von diesen betrachtend. Dass nichtsdestoweniger die Untersuchungen und Bestimmungen, welche hier zunächst der Sprache und den Wörtern gelten, mit vollkommenem Rechte auch auf die Vorstellungen angewendet werden können, oder dass jene, wie *Schleiermacher* sich ausdrückt, nur Beispiele für diese sind und eigentlich mit ihnen zusammenfallen (l. c. II, 2 S. 15, 17), dies folgt nicht nur aus der allgemeinen Bedeutung der Sprache, nach der sie ein Ausdruck, und der Ausdruck κατ᾽ ἐξοχήν, der Vorstellung ist (wie dies von *Plato* selbst l. c. S. 402 A ff., 411 B—C, 436 B — E u. a. St. bemerkt wird), sondern hat noch eine ganz besondere Gültigkeit mit Rücksicht auf die fast gänzliche Identification der Vorstellungen und ihrer Elemente mit der Sprache und den Buchstaben, welche dem, der das Wissen als die δόξα ἀληθής bestimmt hat, d. h. dem *Antisthenes*, von *Plato* im Theaet. (s. S. 202 E—203 A) beigelegt wird.

funden werden könnte: so ist noch übrig, dass die wahre Erkenntniss gar nicht entstanden oder dass sie (von aussen her) der Seele ursprünglich eingepflanzt ist; d. h. — und wir sind hiermit auf psychologisch-genetischem Wege wieder zu demselben Resultate gelangt, welches vorher mittelst Analyse des Inhalts der Erkenntniss factisch hervorgetreten war, damals aber möglicherweise eine andere Erklärung zuzulassen schien —: dass die unsinnlichen Bestimmungen im Bewusstsein, welche bei jeder, auch der sinnlichen, Erkenntniss das eigentliche Wissen bilden und durch welche sowohl die Wahrnehmungen als die Vorstellungen erst möglich werden, — dass, sagen wir, diese Bestimmungen ursprünglich und von dem Sinnlichen und Wechselnden unabhängig der Seele zugehören, und dass folglich dem Suchen der Wahrheit oder der Entwickelung des Wissens — mittelst der Wahrnehmung des Sinnlichen und des Schliessens daraus — die Bedeutung einer Erwerbung von etwas der Seele vorher Fremdem nicht zukommen kann. Damit aber sind wir in Beziehung auf die subjective Wirklichkeit des Erkennens wieder zu dem Resultate geführt worden, welches oben als der nothwendige psychologische Erklärungsgrund für die Gültigkeit der Sokratischen Begriffsbestimmung als wahrer Einsicht aufgezeigt war [344]), und welches hier nun durch die Betrachtung des Wissens seinem Inhalte nach oder aus reellem Gesichtspunkte verstärkt und noch anschaulicher geworden aufs Neue hervortritt.

Diese positive Lösung des Problems vom Wissen ist auch in der That in einer für den *Plato* ebenso charakteristischen als bei ihm gewöhnlichen Art schon vor der ganzen Analyse der sinnlichen Erkenntniss, durch welche dieselbe begründet und gerechtfertigt wird, von ihm selbst angegeben worden. Sehr bezeichnend wird eben in dem Dialoge, welcher unter der Hypothese von der empirischen Entstehung der Erkenntniss alles Wissen in einem negativen Dilemma aufzuheben scheint, damit sowohl begonnen als geendet, dass bei der Untersuchung vom Wissen die Sokratische Hebammenkunst geltend gemacht wird, nach welcher sich gezeigt habe, dass diejenigen, welche mit *Sokrates* umgingen, niemals eigentlich von ihm etwas lernten, viel-

344) S. 91 f.

mehr selber und von sich selbst πολλὰ καὶ καλά fanden und schon innehatten[345]). Der allgemein wissenschaftliche Ausdruck wiederum dieser mit besonderer Rücksicht auf des *Sokrates* Art zu unterweisen so genannten geistigen Hebammenkunst, sowie auch die Erklärung der psychologischen Möglichkeit derselben, — womit zugleich das erkenntnisstheoretische Resultat der indirecten Untersuchung des Theaetet über das Wissen angegeben ist, — ist, obwohl in mythischer Form, in der berühmten Auffassung und Darstellung des Lernens als einer ἀνάμνησις gegeben: eine Darstellung, welche nach ihrem Zusammenhange mit den genannten Untersuchungen des Theaetet in diesem Dialoge selbst durch die Beschreibung des Lernens als eines Mittleren zwischen Wissen und Unwissenheit[346]) angedeutet ist, in überwiegend poetischer und bildlicher Form im Phaedrus vorkommt, psychologisch gerechtfertigt und ausgeführt aber uns vorzüglich im Menon und im Phaedon begegnet[347]). Da man — heisst es in diesen

345) Theaet. S. 150 D. Es ist in dieser Rücksicht sehr bemerkenswerth, dass der Inhalt des Problems vom Wissen, welches als ein vermittelst der Sokratischen Hebammenkunst zu lösendes hier dargestellt wird (S. 148 D), bis auf die Ausdrücke mit dem übereinstimmt, was nachher in Betreff jeder Erkenntniss als ein unsinnliches und mit der Seele selbst zugleich gegebenes Element und als die wahre Form der Erkenntniss ausgesagt und bewiesen wird: s. Theaet. S. 186 B., 202 D, womit vgl. Cratyl. S. 438 D—E und Men. S. 98 A.

346) S. 188 A.

347) Allerdings behauptet *Steinhart*, dass es zwischen der im Theaetet beschriebenen Hebammenkunst bei der Entwickelung des Wissens und der Auffassung des Lernens als einer ἀνάμνησις keinen Zusammenhang gebe, sondern dass das in jenem Dialoge angeführte Factum, dass die Begriffe mittelst »eines nothwendigen Denkactes« erweckt werden, oder die Unmöglichkeit, sie aus dem Sinnlichen herzuleiten, den Philosophen nicht berechtige, sie aus einer Präexistenz der Seele und einem vorhergehenden Besitze derselben zu erklären, weil dieser »unklaren Vorstellung« die Auffassung der Seele als eines Raumes, in welchem Ideen und Bilder neben einander aufgeschichtet (*sic!*) seien, zu Grunde liege, weshalb denn diese Vorstellung von der Erinnerung in spätern Dialogen von *Plato* selbst verlassen sei (*Steinhart* l. c. IV, S. 384, 438). — Dass das Verhältniss zwischen den beiden angeführten Lehren indessen factisch das im Texte angegebene ist, dass also die ἀνάμνησις den psychologischen Grund und die Möglichkeit der Sokratischen Hebammenkunst ausmacht, dürfte wohl einem Jeden, der mit der Platonischen Speculation einigermassen bekannt ist, klar sein. Ent-

Dialogen — weder unmittelbar und vor der Erfahrung wahre Einsicht besitzt, noch aus dem Sinnlichen den Inhalt einer solchen schöpfen kann, so kann das Lernen oder die Erwerbung des Wissens in andrer Weise nicht erklärt werden, denn als eine »Erinnerung« oder eine Entwickelung — auf Anlass des Sinnlichen, relativ Wirklichen und Seienden — zum Bewusstsein des wahrhaft Seienden, dessen Erkenntniss die Seele schon vorher in sich gegenwärtig hatte [348]). Dies also bildet in letzter

weder ist der Inhalt des Wissens, d. h. die Ideen, in die Seele — aus dem Sinnlichen — hineingebildet worden, oder er ist in sie nicht hineingebildet worden: so steht die Sache; *tertium non datur* — wenn man nicht für die Ideen eine *creatio ex nihilo* annehmen will. Wenn nun das erste Glied dieser Alternative im Theaetet als unmöglich dargethan worden ist, so wird das andere übrig bleiben, damit aber zugleich die Präexistenz und Reminiscenz, nämlich in der Bedeutung mythischer Ausdrücke, »dem Philosophen« durch vollkommen berechtigte Schlussfolge bei der Erklärung des Wissens sich ergeben. Von den von *Steinhart* behaupteten Raumvorstellungen findet sich bei *Plato* nicht eine Spur, wenn auch spätere Philosophen seine Ideen und seine Reminiscenz in materialistischer Art aufgefasst haben, weshalb es auch zu Nichts hilft, sich auf die Auctorität des *Aristoteles* zu berufen, da man *Plato's* eigne Aeusserungen hat. Jener fand sich übrigens, wie bekannt, da er *Plato's* Lehre von der ἀνάμνησις nicht verstand, zu der Erklärung genöthigt, dass die Vernunft von aussen in den Menschen hineinkomme (De gener. An. II, 3; De An. I, 4). Dass *Plato* wieder in Rep. ganz dasselbe in nicht bildlicher Form ausdrückt, was hier mythisch dargestellt worden ist (wovon mehr unten), beweist gar nicht, dass das Letztere verworfen worden sei.

348) Phaed. S. 74 A — 76 A; Men. S. 85 B — E. — *Steinhart* und *Susemihl* wollen zwischen den Beweisen für die genannte Bedeutung des Lernens, welche in den beiden citirten Dialogen vorkommen, den wesentlichen Unterschied finden, dass nur im Phaedon (neben dem Phaedrus) es die Absicht sei, die Entstehung der Einsicht von den Ideen und von »allgemeinen Begriffen« zu erklären, wohingegen im Menon nur bewiesen werden solle, dass wir vorher einzelne Dinge geschaut haben und uns nun an diese erinnern, so dass also die ἀνάμνησις in diesem Dialoge ganz einfach Association von Vorstellungen bedeute. Schon in Folge dieser seiner Bedeutung halten sie dafür, dass der Beweis im Menon ohne jeden eigentlichen Zusammenhang mit der Ideenlehre sei, und dass dieser Dialog also zeige, dass *Plato*, als er ihn verfasste, noch nicht zum Bewusstsein der Ideen gelangt war. Dieser niedrigere Standpunkt des Menon und zugleich das Mangelhafte im Formellen seiner Beweisführung sollen schon dadurch dargethan sein, dass im Phaedon (S. 72 E) es nicht (der idealisirte oder

Instanz die reelle Erklärung des Wissens und seiner Möglichkeit, dass (wie es im Phaedrus heisst) die Seele schon vor dem

den *Plato* selbst repräsentirende) *Sokrates*, sondern *Cebes* ist, welcher an den vorher (d. h. im Menon) gegebenen Beweis der *ἀνάμνησις* erinnert. Hierzu komme ausserdem eben die Beschaffenheit des Beweises im letztgenannten Dialoge: da es hier heisst, dass die Seele mehrere Male geboren ist, so folge daraus, dass der Beweis nichts Anderes beweise, als dass die Seele Erkenntniss von Allem successiv erwerbe, was die Möglichkeit nicht ausschliesse, dass sie früher nicht vermocht hätte, Erkenntnisse von den Dingen zu erwerben, welche sie nun (vielleicht zum ersten Male) schaut, dass die Auffassung von diesen also möglicherweise nicht Erinnerung, sondern »Ausbildung einer (jetzt zum ersten Male erhaltenen) Erkenntniss« sei, — wonach also der ganze Beweis von der Präexistenz und der Reminiscenz im Menon fehlerhaft sei. — Ferner ist als ein Beweis, wenn nicht von der Unächtheit, so doch von der Unvollkommenheit des Menon angeführt worden, dass in demselben von dem geredet wird, was die Seele im Hades, nicht von dem, was sie im Himmel und »dem überhimmlischen Orte«, welcher nach dem Phaedrus der Ort der Ideen ist, geschaut hat (*Steinhart* l. c. II, S. 96; IV, S. 85, 383, 416; *Susemihl* l. c. I, S. 85—86, 429; so auch *Ast* l. c. S. 404). — Alle diese angeführten Beweise und die auf denselben beruhenden Folgerungen sind indessen vollkommen illusorisch und gründen sich auf eben so sonderbare Irrthümer als unberechtigte Annahmen und Erschleichungen. Um dies darzulegen und zugleich das Verhältniss zwischen den drei angeführten Dialogen in Rücksicht auf die fragliche Lehre von der Reminiscenz zu zeigen, erinnern wir zuerst daran, dass der Beweis für dieselbe (welche im Phaedr. poetisch beschrieben ist) erst im Menon in der Art ausgeführt ist, dass von *Sokrates* ein Experiment mit einem Sclaven angestellt wird, welcher durch zweckmässige Fragen, eine vorgezeichnete Figur betreffend, auf die Lösung eines geometrischen Problems geführt wird, dessen er vorher vollkommen unkundig war (Men. S. 82 B—85 E). Im Phaedon wird derselbe Beweis von der Reminiscenz durch ein Raisonnement entwickelt, welches zeigt, dass wir auf Anlass unserer Wahrnehmung der sinnlichen Dinge zu Erkenntnissen gelangen, deren Inhalt aus jenen nicht zu schöpfen ist (s. oben S. 148 f.). Schon hieraus erhellt, dass, wenn man nicht ein geometrisches Problem »ein einzelnes Ding« nennen will, beide Beweise sich auf ganz dieselbe Art von Erkenntniss, nämlich auf die Erkenntniss von Begriffen beziehen, und beide denselben Weg, um zu dieser Erkenntniss zu gelangen, anzeigen, nur dass das, was an der einen Stelle vermittelst eines psychologischen Experiments in Betreff eines einzigen Begriffes ausgeführt wird, an der andern vermittelst eines psychologischen Raisonnements über Begriffe im Allgemeinen dargelegt wird. Diese Identität beider Beweise in beiderlei Rücksicht ist auch von *Plato* selbst ausdrücklich ausgesagt worden, da er theils im

sinnlichen Percipiren das farb- und gestaltlose, immaterielle Wesen der Dinge oder das in jedem Falle wahre und wirkliche,

Menon von der Schwierigkeit, die Begriffe zu erkennen, den Anlass zum Beweise der Reminiscenz und Präexistenz nimmt (S. 80), theils aus der vollzogenen Beweisführung zuerst den Schluss zieht, dass die Seele immer die ἐπιστήμη (nicht die αἴσθησις) von der ἀλήθεια (nicht den φαινόμενα) τῶν ὄντων besitze (l. c. S. 85 D, 86 A), d. h. die Erkenntniss eben von dem, was nach dem Theaetet (s. oben S. 141 ff.) nicht in einzelnen Dingen (im Gegensatz der Ideen) besteht und nicht anders als durch das Denken gefasst werden kann, — obwohl das Wort Idee hier ebensowenig als im Theaetet ausgesprochen ist. In der That möchte am Ende die ganze Vorstellung von »einzelnen Dingen« in dem bei der mythischen Darstellung des Menon (S. 81 D) gebrauchten Ausdrucke, dass die Seele πάντα χρήματα geschaut habe, ihren Grund haben (vgl. *Stallbaum* ad h. l. und *Susemihl* l. c. S. 85), und doch ist die Bedeutung dieses Wortes an dieser Stelle, wie auch seine Auffassung, durch die oben citirten Ausdrücke des *Plato* deutlich genug von ihm selbst angezeigt. — Was ferner die Behauptung von dem Successiven bei der Erwerbung der Erkenntniss und die darauf gestützte Ansicht von der formellen Untauglichkeit des Beweises betrifft, so ist diese ganze Behauptung ein unberechtigter Schluss aus den mythischen Ausdrücken bei der Beschreibung über die Präexistenz der Seele, durch buchstäbliche Deutung derselben entstanden, — eine Deutung, welche *Plato* selbst für unrichtig erklärt, indem er die richtige angegeben hat, dass nämlich, wenn die Seele Erkenntniss besessen hat, sie dieselbe alle Zeit, sowohl in der Zeit, in welcher sie Mensch ist, als auch in der, in welcher sie es nicht ist, besessen hat: »denn es ist offenbar, dass sie alle Zeit Mensch ist oder nicht ist« (Men. S. 86 A). — In Rücksicht auf die Bemerkung vom Hades möchte hinreichend sein zu erinnern — wenn irgend eine Erinnerung für nöthig gehalten wird —, dass *Plato* selbst im Cratyl. den Ἅιδης von τὸ ἀειδές — dem Unsichtbaren, Unsinnlichen, Immateriellen — herleitet und daraus schliesst, dass der Hades »Philosoph« sei und dass er erst, nachdem die Seele von allem Körperlichen befreit ist, mit ihr umgehen wolle; dass *Plato* übrigens denselben Namen nachher von πάντα τὰ καλὰ εἰδέναι herstammen lässt (Cratyl. S. 403 A—404 B) und dass er im Phaedon aus der erstern Herleitung unmittelbar schliesst, dass die Seele im Hades als dem ἀειδές, also dem νοητὸν καὶ φιλοσοφίᾳ αἱρετόν, von den Banden des Sinnlichen erlöst und bei einem guten und weisen Gotte sei, weshalb denn der Hades nur von dem an das Sinnliche und Körperliche Gebundenen, welcher nur dieses für wahr hält, gefürchtet werde (S. 80 D—81 B). — Was die Anmerkung betrifft, dass es *Cebes* ist, welcher im Phaed. an die Lehre von der ἀνάμνησις erinnert, so besteht, wenn diesem Umstande wirklich eine besondere Bedeutung gegeben werden soll, diese nur darin, dass so recht eigentlich auf den Menon zurückgewiesen wird, indem die

intelligible Sein durch die Vernunft erkannt habe, wenn sie auch bei dem Eintritte in das Erdenleben dasselbe vergessen hat [349]). Damit ist übrigens auch der scheinbare Widerspruch gehoben, welcher dadurch entstand, dass das Wissen, da jede Erklärung und Entwickelung desselben aus der »Meinung« seine eigene Wirklichkeit und Gewissheit schon voraussetzt, auf etwas Unmittelbares oder eine intellectuelle Anschauung reducirt zu werden schien, während andrerseits eben durch Reflexion über das Sinnliche und Entwickelung von Gründen, *αἰτίας λογισμῷ*,

fragliche Lehre dadurch als eine vorher (von *Sokrates*) entwickelte und also seinen Freunden schon bekannte bezeichnet wird. — Endlich mag hier auch angeführt werden, dass man ein Zeugniss von Ungewissheit bei *Platon* selbst, als er den Menon schrieb, in Rücksicht auf die Reminiscenz und die Präexistenz darin hat finden wollen, dass die Wirklichkeit derselben in einer mythischen Erzählung dargestellt wird und dass *Sokrates* hernach (S. 98 B) sagt, dass er die vollkommene Wahrheit des von ihm Erzählten im Uebrigen eben nicht verbürgen wolle, dass aber, was den (darin dargestellten wesentlichen) Unterschied zwischen richtiger Meinung und Wissen betreffe, derselbe nicht nur eine Vermuthung sei, sondern zu dem Wenigen gehöre, was *Sokrates* wisse (s. *Steinhart* l. c. II, S. 104; vgl. S. 121, III, S. 6); ja *Hermann* geht so weit, dass er behauptet, dass die ganze Lehre von der Präexistenz »die sophistischen Angriffe mehr zu umgehen, als unmöglich zu machen« bestimmt wäre, und dass sie »die Wahrheit, die sie auf Erden bedroht fand, lieber in überirdische Räume flüchtete, als unter der Spreu des Irdischen nachzuweisen suchte« (l. c. S. 512, vgl. S. 485), d. h. es soll darin eine Flucht *in asylum ignorantiae* ausgedrückt sein! Hiergegen ist zu bemerken, dass *Plato* durch die soeben angeführte Beschränkung dessen, was er Vermuthung nennt, sehr deutlich die Grenze zwischen dem Ungewissen oder bloss Mythischen und dem Gewissen in der mythischen Erzählung bezeichnet hat. Wenn nämlich das Gewisse in dem Unterschied zwischen Meinung und Wissen besteht, dieser Unterschied aber, wie sowohl der Theaetet als der Menon gezeigt hat, seinen Grund in der Reminiscenz und der Präexistenz hat und ohne diese nicht möglich ist, so folgt, dass das Ungewisse auf die Erzählung über die Art (die Wanderung der Seele u. s. w.) der Präexistenz beschränkt ist, welches auch eben das ist, von dem *Sokrates* vorher (S. 81 A–B) sagt, dass er es von Priestern und Dichtern gehört habe. Auch in diesem Betracht bildet die Darstellung im Menon eine vollkommene Analogie zu der des Phaedon (s. S. 114 D–E), woselbst gleichfalls die Ungewissheit in Betreff der Form eine Ungewissheit in der Sache selbst auf keine Weise in sich schliesst (s. l. c.).

349) Phaedr. S. 247 f., vgl. ll. citt. n. praec.

die Meinung in Wissen übergehen und als solches fixirt werden sollte[350]): eben dieser Fortgang von der Auffassung des sinnlichen Mannigfaltigen zu der rationellen Einheit desselben oder die Betrachtung dieses Mannigfaltigen in seiner Wahrheit — d. h. »nach dem, was wir Idee nennen« — ist die »Erinnerung«[351]).

Diese Lehre vom Wissen und von der Reminiscenz führt wieder — in psychologischer Hinsicht — auf die von der Präexistenz. Da wir nämlich in dieser Welt immer mit dem Sinnlichen beginnen, d. h. damit, dass wir das Wahre vergessen, und uns dessen nachher allmählich erinnern (d. h. »lernen«), und also der Besitz der wahren Erkenntniss vor der sinnlichen Existenz da ist, so folgt in Bezug auf die Seele selbst nicht weniger, dass sie, ehe sie in menschlicher Gestalt hervortrat, gewesen ist, als dass dieses ihr unkörperliches Dasein mit der Theilnahme an der göttlichen und unsterblichen Natur gleichbedeutend ist, — insofern nämlich als diese immer im vollen Besitze der Wahrheit ist[352]). Nur die Seele, welche einmal in Gesellschaft eines Gottes die Wahrheit und das wesentlich Seiende geschaut hat, kann in menschliche Gestalt übergehen[353]); nur so ist das Streben des Menschen in dieser Welt nach der Reminiscenz zu erklären: weil nämlich jedes Abbild der vollkommenen Schönheit und des allein wahrhaft Seienden, das damals dem Blicke der Seele sich zeigte, ihrer göttlichen und unsterblichen Natur hienieden zur Nahrung dient[354]).

Wenn in dieser Weise mit dem Begriffe der unsterblichen und göttlichen Natur der Seele die Betrachtung — in subjectiver und psychologischer Richtung — auf den äussersten Grund des wirklichen Wissens geführt und in demselben Begriffe das Princip angegeben ist, von dem bei der Frage nach der Möglichkeit und bei der Erklärung des Wissens ausgegangen werden muss[355]):

350) S. oben S. 148 ff. und Men. S. 97 E—98 A.; vgl. *Brandis* l. c. II, S. 204—205.

351) Phaedr. S. 249 B—C; Men. S. 96 A.

352) Phaed. S. 76 B—E; Men. S. 85 E—86 B; Phaedr. ll. citt. N. 349 u. 351 et h. p. n. praec.; vgl. Sympos. S. 202 C—D.

353) Phaedr. S. 249 B—E vgl. mit S. 247 D, 249 C, und S. 246 E ff.

354) L. c. S. 248 B, 249 D ff., womit vgl. S. 252 C ff.

355) Vgl. Men. S. 81 A—D. In dem Verfahren des Menon, dass

so folgt endlich in Betreff des Wissens selbst oder der unsinnlichen Elemente im Bewusstsein, deren Wirklichkeit früher factisch hervorgetreten ist, wiederum aus diesem Begriffe vom wissenden Subjecte die vollständige charakteristische Bestimmung des Wissens oder der positive Ausdruck der letzten Differenz zwischen demselben und der Meinung, welche im Theaetet negativ aufgezeigt und durchgeführt worden ist. Wir haben (um uns an dieser Stelle der Ausdrücke des Timaeus zu bedienen) das Wissen und die Meinung vorher successiv darin verschieden gefunden und aufgezeigt, dass jenes durch Lehren, diese durch Ueberreden entsteht, dass jenes immer von der Einsicht wahrer Gründe (*μετ᾽ ἀληθοῦς λόγου*), d. h. vom Wissen, dass und was man wisse, begleitet ist, diese ohne eine solche Einsicht (*ἄλογον*) ist, dass jenes eine unveränderliche und nothwendige Einsicht darstellt, diese wechseln kann. Wir können nun endlich hinzufügen, dass alle Menschen der »Meinung« theilhaft sind, während das Wissen oder die Vernunft (der *νοῦς*) dagegen eine Einsicht ist, die den Göttern zugehört, unter den Menschen aber nur von einem ganz geringen Theile erreicht werden kann [356]). Obwohl aber diese Betrachtung zunächst (durch die Feststellung von Voraussetzungen, welche denen der Heraclitischen Weltansicht entgegengesetzt sind) auf die subjective Gültigkeit des Wissens oder auf das Subject als wissendes, nicht insofern es in Beziehung auf das Sinnliche immer wird, sondern

einerseits aus der Präexistenz und der Unsterblichkeit die Erkenntniss erklärt (l. c.), andrerseits aus der Beschaffenheit und der Entstehung der letztgenannten auf die Unsterblichkeit geschlossen wird (S. 86), sieht *Ast* einen ungeschickten Cirkel (l. c. S. 405), — von welchem *Susemihl* durch mehrere Entschuldigungen und Erklärungen den *Plato* zu befreien sucht (l. c. S. 87). Und doch ist das genannte Verfahren kein anderes als das jeder wissenschaftlichen Entwickelung ebenso natürliche als nothwendige und auch immer, sogar im Phaed. bei demselben Gegenstande, angewendete (s. oben N. 348 u. 352) : durch Analyse der Erkenntniss als des *Principium demonstrandi* auf das Wesen und die wesentliche Bestimmtheit — Präexistenz oder Unsterblichkeit — der Seele zurückzugehen, um, nachdem man zu diesem ihrem Wesen gelangt ist, darin den äussersten (objectiven) Grund oder das *Principium essendi* erblicken zu können, und von ihm ausgehend die Erkenntniss zu erklären.

356) Tim. S. 51 E.

vielmehr insofern es, von jedem Verhältnisse zu Anderem ursprünglich frei, ewig ist und an dem göttlichen Theil nimmt, geführt hat: so enthält dieselbe doch andrerseits und nach dem, was das nächst Vorhergehende zeigt, schon den Begriff eines ewigen und unveränderlichen Objects des Wissens in sich. Dies aber bildet in der That den Uebergang zu einem neuen Abschnitte unsrer Untersuchung.

III.

Die Ideen, objectiv oder logisch betrachtet.

Was wir unter der objectiven und insbesondere der objectiv-logischen Betrachtung der Ideen verstehen, wie auch, in welcher Art dieser Gesichtspunkt für ihre Auffassung und Entwickelung sich von dem nächst vorhergehenden unterscheidet, ist schon oben angedeutet worden [357]). Der erste, directe Ausdruck des eigenthümlichen Standpunktes des Platonismus oder der nächste Fortschritt desselben auch über den Standpunkt des Sokratismus ist in der wissenschaftlich durchgeführten Darstellung aufgezeigt worden, welche auf Veranlassung der Entwickelung der Begriffserkenntniss als der Form des Wissens, sowie der ethischen Erkenntniss eines rationellen höchsten Guten, die Begriffe als einen nicht weniger ihrem actuellen Charakter und ihrer Bestimmtheit, als auch ihrem Principe und Ursprunge nach, unsinnlichen Inhalt oder als ein unsinnliches Sein in der Seele, und zwar als das in subjectiver Bedeutung κατ᾽ ἐξοχήν Seiende oder das Wahre im Bewusstsein erwiesen hat. Noch deutlicher tritt dieser dem Platonismus eigenthümliche Standpunkt — und zugleich auch die Bedeutung der Platonischen Ideen — in der auf dieselbe Veranlassung entwickelten und aus dem Früheren fortgesetzten Beweisführung hervor, nach welcher dieselben Begriffe oder dieselben unsinnlichen Bestimmungen in der Seele zugleich als das eigentlich Seiende in dem Wirklichen [358]) sich darstellen.

357) S. oben S. 83 f. 112 ff.
358) Vgl. oben S. 50 f. 66 f. 110 f.

Die objective Darstellung und Betrachtung der Ideen bildet zunächst, wie gesagt, eine unmittelbare Fortsetzung der subjectiven und psychologischen. Gleichwie die formell-subjective Darlegung der Wahrheit der Begriffserkenntniss als eine nothwendige Folge die subjectiv-reelle Bedeutung der Begriffe, deren Aufzeigung nachher den Hauptgegenstand einer reell-psychologischen Untersuchung und Auseinandersetzung des Wissens bildet, mit sich führt und schon enthält [359]), so folgt aus diesem subjectiv-reellen Gesichtspunkte für die Betrachtung der Begriffe, aus der Betrachtung ihres Verhältnisses zum Bewusstsein, ihre objective Bedeutung in Beziehung auf die Dinge. Ja genau genommen ist nicht einmal eine Conclusion vonnöthen, um von den Resultaten der subjectiven Betrachtung in Rücksicht auf die Beschaffenheit der Bestimmungen des Bewusstseins zu der Nothwendigkeit ihrer objectiven Wahrheit und Gültigkeit zu gelangen: in Folge des objectiven Charakters des ganzen Platonismus und des reellen Gesichtspunktes, aus welchem die Analyse des Wissens — als einer reellen Bestimmtheit in der Seele — von *Plato* ausgeführt ist, gilt das, was aus dieser Analyse resultirt, ebensosehr, wie von dem Inhalt des Wissens, auch von dessen Objecten, ohne dass diese jemals in anderer Weise als wie zwei Arten oder Seiten der Betrachtung Eines und desselben von einander verschieden sind. Diese Herleitung der Ideen, zugleich in subjectiver und objectiver Bedeutung, aus dem Wissen, oder dieser von der subjectiven Seite ausgehende Nachweis zugleich ihrer subjectiven und objectiven Wirklichkeit, ist sowohl, wie *Zeller* bemerkt [360]), der erste und am meisten von *Plato* selbst gebrauchte Beweis für ihre Wirklichkeit, als auch der einfachste und populärste Ausdruck für den Standpunkt und die Bedeutung der Ideenlehre im Ganzen [361]).

Wir haben bisher das erkenntnisstheoretische Resultat des ersten Theils des Theaetet absichtlich nur in subjectiver Richtung bis zu seinen äussersten Consequenzen verfolgt. Wenn nun in und mit diesem Resultate, eben aus dem factischen Inhalte des menschlichen Bewusstseins oder seiner Erkenntnisse, gewisse

359) Vgl. oben S. 91 f.
360) L. c. II, S. 412 ff.
361) S. oben S. 68 f.

Bestimmungen an diesen ausser den sinnlichen aufgezeigt worden sind, so ist in dem nächst Vorhergehenden nach dem spätern Theile des genannten Dialogs in Verbindung mit dem Menon und einigermassen auch mit dem Cratylus aus formell-psychologischem Gesichtspunkte eine Erklärung davon gegeben, wie es solche unsinnliche Bestimmungen im Bewusstsein geben könne, d. h. es sind die psychologischen Voraussetzungen und Bedingungen ihrer Möglichkeit aufgezeigt, oder, negativ ausgedrückt, es ist dargethan worden, dass, wenn sie ihrem Grunde und ihrer Entstehung nach als auf Abstraction aus den sinnlichen Perceptionen beruhend gefasst werden könnten, sie den Charakter und die Wirklichkeit nicht haben würden, welche ihnen factisch zukommen. Wenn wir nun zu dem Resultate des ersten Theils des Theaetet zurückkehren und die Betrachtung desselben aus reellem Gesichtspunkte oder in Rücksicht auf den Inhalt im Bewusstsein, welcher durch dasselbe dargelegt worden ist, fortsetzen, so ist in diesem Resultate (nachdem durch die psychologischen Untersuchungen des zweiten Theils alle möglichen Missverständnisse weggeräumt und seine Richtigkeit dadurch noch ferner indirect bekräftigt worden ist) zugleich auch der Punkt in der subjectiven Entwickelung der Ideenlehre gegeben, an welchem diese zu der objectiven Seite der Bedeutung der Idee übergeht oder die Betrachtung dieser Seite zugleich in sich aufnimmt.

In dieser Hinsicht ist nun zu bemerken, dass schon der Cratylus daraus, dass das Wesentliche in jeder Erkenntniss (nach dem, was der erste Theil des Theaetet durch die Critik des Protagoreismus gezeigt hat[362]) aus einem unsinnlichen und constanten Inhalte im Bewusstsein besteht, als unmittelbare Consequenz den Schluss zieht, dass es auch ein unveränderliches und von der sinnlichen Auffassung unabhängiges Wesen (eine unsinnliche *οὐσία*) in jedem Dinge geben müsse, insofern dasselbe nach seiner Natur dasein solle[363]). Wenn nämlich das, was in jedem Falle die Erkenntniss constituirt oder das an jeder Sache eigentlich Gewusste ist, etwas von den sinnlichen Perceptionen

362) Cratyl. S. 385 E—386 D.
363) L. c. S. 386 D—E.

und Gegenständen (welche immer zusammenfallen [364]) Verschiedenes ist, so bedeutet dies natürlich somit — oder ist davon nur ein anderer Ausdruck —, dass es auch ausser allem Sinnlichen ein constantes und nothwendiges Sein gebe, und dass »die Idee« in jedem Falle »die Sache« κατ᾽ ἐξοχήν darstelle, von welcher jede δόξα nur »Bilder« giebt [365]); m. a. W., dass ohne einen unveränderlichen Gegenstand des Wissens dieses selbst sich verändern und ein Anderes werden, d. h. in Nichtwissen übergehen würde [366]). Oder, wie dasselbe an anderen Stellen dargestellt wird: wenn wir von den Dingen Güte, Schönheit, Aehnlichkeit u. s. w. oder m. a. W. solche Prädicate aussagen, welche mittelst der Sinne nicht gefasst und (nach dem, was oben gezeigt wurde) aus dem Sinnlichen nicht abgeleitet werden können, — bezeichnen wir dann damit Etwas oder Nichts [367])? Die Antwort kann nicht zweifelhaft sein, wenn man bedenkt, dass zu dieser Art von Bestimmungen auch das Sein selbst und das, was in jedem Falle die wesentliche Bestimmtheit der Sache ausmacht, durch welches sie eben das ist, was sie ist, gehören [368]). Dies aber bedeutet nun unläugbar, dass dieses Gute, Schöne u. s. w. oder m. a. W. das intelligible Sein, welches als reelle Bestimmung in die Dinge eingehen oder nicht eingehen kann, ja die reellen Bestimmungen κατ᾽ ἐξοχήν in denselben bildet, an und für sich nicht Nichts sein kann [369]); — eine Wahrheit, welche übrigens durch die Be-

364) S. oben S. 117 f. und Theaet. S. 152 B—C, 156 B.

365) Cratyl. S. 389 A—B, 459 B—D; vgl. oben S. 166 f. und Rep. X, S. 596 E ff.

366) Cratyl. S. 439 D ff.; Soph. 249 C f.; vgl. Men. S. 97 D—98 A.

367) S. Phaed. S. 65 C—D, 74 B; Soph. S. 247 A.

368) S. oben S. 141 ff. und Theaet. S. 186 B.

369) Phaed. u. Soph. ll. citt. N. 367; vgl. Rep. V, S. 475 E—476 A. — »Man lasse (sagt *Herbart*, um den leitenden Gedankengang der Platonischen Ideenlehre anzugeben) aus dem Sinnlichen die Widersprüche weg, indem man die einzelnen Qualitäten rein hervorhebt; man führe diese Qualitäten auf ihre allgemeinen Begriffe zurück; man betrachte endlich diese allgemeinen Begriffe als Erkenntnisse realer Gegenstände: diese realen Gegenstände sind die Platonischen Ideen« (Sämmtl. W. I, S. 242); — und er hat damit sehr gut die Bedeutung angegeben, welche als wissenschaftlich nothwendiges Resultat der vorhergehenden Darstellung den Ideen auf dem Stadium der Entwickelung der Ideenlehre, auf welchem wir uns jetzt befinden, zukommt.

trachtung des Sinnlichen selbst in seiner relativen Bestimmtheit und durch den Versuch, dasselbe aus einem anderen Sinnlichen (*e causa physica*) zu erklären, nur von einer anderen Seite bestätigt wird [370]). Insofern nämlich als nur unter Voraussetzung des intelligibeln Schönen und Guten (oder Seienden) und durch die Gegenwart desselben in den Dingen, oder dadurch, dass die letztgenannten denkend (*ἐν λόγοις*) betrachtet werden, eine Ursache zu dem Vielen und Wechselnden (dem vielen Schönen, Guten u. s. w.) angegeben werden kann [371]), deren Herleitung auf physische Weise (*e causa physica*) ebenso unbegreiflich in Rücksicht auf den Zusammenhang (oder das Causalverhältniss) zwischen Grund und Folge, als widersprechend wäre in Rücksicht auf die Beschaffenheit dessen, was dabei als Grund und Folge gesetzt wird, — da es eben so möglich ist, dass auch das Entgegengesetzte aus demselben Grunde hätte folgen können [372]) — :

370) S. Phaed. S. 96 A ff., *Plato's* berühmte Critik der Erklärung der Dinge *e causis physicis* enthaltend. Eigentlich gehört diese Critik zu der Entwickelung der Ideenlehre aus rein objectivem Gesichtspunkte, sowie sie auch Momente dieser Lehre berührt, welche auf entsprechende Weise wie der Dialog, in dem diese Critik vorkommt, erst in dem Folgenden ihre wissenschaftliche Stelle und ihre volle Bedeutung erhalten, — weshalb wir auch unten mehrmals darauf zurückkommen werden. Hier ist diese Darstellung soweit aufgenommen worden, als sie zugleich den Uebergang vom Wissen zum Sein, welches uns nunmehr beschäftigt, enthält und aufweist und insbesondere aus diesem mehr objectiven Gesichtspunkte der Betrachtung der Erkenntniss die positive Lösung eines Problems — nämlich desjenigen von der Möglichkeit und der Bedeutung des Grundes oder der Erklärung (des *λόγος*) zugleich für das Wissen und für den Gegenstand desselben — gewährt, welches, obwohl im Theaetet aufgeworfen, dort doch ungelöst blieb, so dass sie insofern an diesen, den Theaetet, sich anschliesst.

371) Phaed. S. 99 D ff. 102 A f.

372) Wenn man sagt, dass Etwas schön ist, weil es eine schöne Farbe hat: wie ist es möglich, einen Zusammenhang zwischen dieser und jenem (dem Begriffe des Schönen) aufzuzeigen? Wenn Einer dadurch, dass er mit dem ganzen Kopfe über einen Anderen hervorragt, grösser ist als dieser: wie kann der Kopf, welcher klein ist, die Ursache der Grösse sein? Und ferner: kann der Kopf zugleich Ursache der Grösse (des Grösseren) und, sofern er sich niedriger als der Kopf des Grösseren befindet, zugleich Ursache der Kleinheit (des Kleineren) sein? — Oder wenn behauptet wird, dass die Ursache, warum Zehn grösser ist als Acht, die sei, dass Zwei mehr bei jener Zahl sind: wie lässt es sich begreifen, dass die Zwei, welche klei-

so kann nur aus diesem intelligibeln Sein und durch dessen Gegenwart in dem sensiblen die Erklärung (der λόγος) des letztgenannten gegeben werden, welche, vorher aus subjectivem Gesichtspunkte als die Form und Bedingung des Wissens aufgezeigt, in dem Sinnlichen vergebens gesucht wurde [373]). Freilich, fügt *Plato* mit Rücksicht auf die Form und die dialectische Methode des Wissens hinzu, nicht in der Art, dass bei jeder Frage nach dem Grunde und der Beschaffenheit eines Dinges nur die ebenso sichere als einfältige Antwort gegeben würde, welche in dem blossen Nennen der gleichnamigen Idee besteht (Gutes durch das Gute u. s. w. : *idem per idem*), sondern durch successive Herleitung oder dialectische Aufweisung (mittelst der zwischenliegenden Begriffe) des Zusammenhanges zwischen dem Dinge und der Idee, an welcher jenes Theil hat [374]).

Kurz gesagt: jede Erkenntniss ist nothwendig die Erkenntniss von Etwas, von einem Wirklichen; das absolut Nichtseiende ist auch das absolut Nichtwissbare; folglich wird auch (die Art des Erkenntnissobjects als solchen oder) der Grad des Seins am Objecte immer dem Grade der wirklichen Einsicht, welche die Erkenntniss enthält, entsprechen; oder m. a. W., da das Verhältniss der Erkenntniss zum Objecte sonach eine wesentliche Bestimmung an dieser ist — dergestalt dass die Erkenntnissvermögen eben durch die vereinigte Rücksicht auf ihr Object und ihre Wirkung (d. h. die Art der Erkenntniss, welche aus ihnen resultirt) von einander unterschieden werden —, so muss nothwendig jede Verschiedenheit der Erkenntniss oder der letztge-

ner ist als die Acht und die Zehn, Ursache davon sein kann, dass das Grössere (die Zehn) grösser ist? Oder wenn man Eins zu Einem addirt: kann das erstere Eine die Ursache des Productes, der Zwei, sein? Und warum ist das hinzugesetzte Eine mehr Ursache als das Andere, zu dem hinzugesetzt wird? Ferner, wenn man Eins von Zwei abzieht, ist da das Eine zugleich Ursache von einer Zahl (das eine Mal) und (das andere Mal) von zwei Zahlen (l. c. S. 96 D—97 B, 100 C—D, 101 A—B)? Und diesem vollkommen analog (Cratyl. S. 413 B): sagt man, dass das Gerechte (τὸ δίκαιον) das sei, was Alles beherrsche und durchdringe (τὸ διαϊόν), und als solches also die Alles durchdringende Sonne, so fragt sich, ob es also keine Gerechtigkeit unter den Menschen nach Sonnenuntergang gebe u. s. w.

373) S. oben S. 165 ff. und ll. citt. N. 371.

374) Phaed. S. 105 B—C.

nannten der beiden angeführten Bestimmungen derselben auch eine Verschiedenheit der ersteren Bestimmung, d. h. eine Verschiedenheit des Objects enthalten und mit sich führen. Und da nun das Wissen (die ἐπιστήμη) als die eigentliche und vollkommene Erkenntniss sich natürlicherweise auf das eigentlich und vollkommen Seiende (τὸ παντελῶς ὄν) bezieht, so folgt für die δόξα, weil sie ein von der ἐπιστήμη verschiedenes Vermögen ist, dass ihr Object ein Anderes ist als das Seiende, d. h. Etwas, welches also dieses nicht ist[375]), oder dass, weil die δόξα und der νοῦς oder die ἐπιστήμη der Art nach verschiedene Vermögen sind, auch die Ideen, welche, durch die Sinne nicht wahrnehmbar, nur mittelst der Vernunft erfasst werden können, nicht blosse Wörter oder subjective Vorstellungen (λόγοι) sein können, sondern ein an und für sich Seiendes und von den sinnlichen Dingen Unabhängiges sein müssen[376]).

Wenn aber auch auf diese Weise, mittelst Analyse der wahren Erkenntniss oder aus dem Begriffe einer solchen, ihrem reellen Sein oder ihrem Wesen nach betrachtet, die Gegenwart von Ideen in der Seele, von Ideen, welche sowohl ihrem Grunde als ihrem actuellen Inhalte nach von dem Sinnlichen wesentlich verschieden sind, bewiesen worden, und ferner von dieser subjectiven Gültigkeit der Ideen als der Bedingung eines wirklichen und von der blossen Meinung verschiedenen oder eigentlichen Wissens auf ihre objective Wirklichkeit als das wahrhaft Seiende in dem Wirklichen geschlossen worden ist: so leuchtet dennoch ein, dass es noch immer übrig ist, aus diesem Wirklichen selbst nachzuweisen, wie dieser Schluss richtig sei, d. h. mittelst einer Betrachtung des factisch Wirklichen selbst positiv und direct zu beweisen, dass dieses sein eigentliches Sein und sein constituirendes Princip in den Ideen habe. M. a. W. ausgedrückt: angenommen, dass das, was den eigentlichen Inhalt in allem Wissen ausmacht und damit auch als ein an den Objecten des Wissens oder den gegebenen Dingen Nothwendiges und Wesentliches gefasst und von ihnen ausgesagt wird, die Ideen in der eben angeführten Bedeutung von rationellen Begriffen sind, so fragt es

375) Rep. V, S. 476 E ff.; vgl. Parmen. S. 132 B.
376) Tim. S. 51 B—E.

sich noch, ob durch diese Ideen oder Begriffe in der Seele, und ob durch sie allein die Dinge als solche wirklich und wissbar sind, d. h. ob in den Ideen und durch sie das (wesentliche) Sein des gegebenen Wirklichen und die Erklärung seiner relativen Bestimmungen aus diesem Sein denkbar und begreiflich ist.

Diese eigentlich und unmittelbar objective Betrachtung der Ideen, — deren Anlass in der vorhergehenden subjectiven und in der mittelbar (durch Conclusion aus jener gewonnenen) objectiven Betrachtung eben im Zusammenhange mit diesen letztgenannten oben angeführt worden ist, — bildet nun den zweiten Ausgangspunkt, sowie auch das zweite Stadium, in der directen und rein Platonischen Entwickelung der Ideenlehre[377]). Wie die frühere von der Erkenntniss ausgeht, um von dieser, nach Form und Inhalt betrachtet, zu den Ideen als dem Wahren und als der wesentlichen Bestimmtheit im Bewusstsein und somit auch in dem Gegenstande desselben zu gelangen, so bildet diese letztere Betrachtung, damit vollkommen analog, eine Herleitung der Ideen durch Analyse des (factisch) Wirklichen und Determination derselben als des (wahrhaft, *κατ᾽ ἐξοχήν*) Seienden in jenem. Oder, um die Sache mit Beziehung auf den von *Plato* selbst niemals verlassenen Gesichtspunkt des Begriffs und der Entwickelung des Wissens auszudrücken: wenn die vorhergehende Betrachtung in den Ideen den Grund und die Voraussetzung der psychologischen Actualität aller wahren Erkenntniss und der Eigenschaften derselben als einer gewissen Art der Bestimmtheit der Seele gefunden hat, so hält sich diese folgende an die Erkenntniss in ihrer objectiven Wirklichkeit als solche oder als Erkenntniss von den Dingen; sie wirft die Frage auf, was es bedeute und bezeichne, Erkenntnisse von Dingen zu besitzen, und zeigt aus objectivem Gesichtspunkte, dass jedes Denken und Reden oder jede Einsicht von dem, was die Dinge sind, eben dadurch zu Wege gebracht werde und darin bestehe, dass Begriffe (*εἴδη*) — von den Dingen — gefasst und ausgesagt werden. Doch möchte es schon durch die Art, wie hier das Verschiedene dieser beiden Weisen, die Wirklichkeit der Ideen darzulegen und damit zugleich ihre Bedeutung zu bestimmen,

377) Vgl. oben S. 114.

angegeben ist, deutlich sein, dass beide, wie auch *Zeller* richtig erinnert[378]), gewissermassen ineinander übergehen. — Ebenso wie die oben angeführte Critik der sensualistischen Erkenntnisstheorie nebenher eine unmittelbar ontologische Bedeutung und Anwendung hat, — wie das Nächstfolgende ausdrücklich darthun wird —, so bezieht sich auch, wie eben angedeutet wurde, die objective Betrachtung immer zugleich auf die Wissbarkeit des Reellen — als eine wesentliche Bestimmung desselben — und auf die Realität des Wissens oder auf das Wissen als ein reelles. Die Frage ist — wie früher im Allgemeinen bemerkt[379]) und durch die bei der soeben vorgetragenen Charakteristik der Verschiedenheit zwischen den beiden Arten der Betrachtung angewendete Ausdrucksweise angedeutet worden ist — bei *Plato* niemals bloss die, wie das Wissen beschaffen sein müsse, um (in subjectiver Rücksicht) Wissen zu sein, noch allein die nach einer Bestimmung der nothwendigen Beschaffenheit des Seienden aus dem Gesichtspunkte der (objectiven) Wirklichkeit desselben; sondern nach der Beschaffenheit des Wissens, um sein, und nach der des Seienden, um gewusst werden zu können, wird überall und immer zugleich gefragt.

Eben dieser von *Plato* stets festgehaltene Zusammenhang zwischen der subjectiven und der objectiven Seite der Entwickelung der Ideenlehre stellt indessen die von jeder der genannten Seiten ausgeführten Betrachtungen in noch ein anderes Verhältniss zu einander als das eben erwähnte. Aus diesem letzteren folgt nämlich, dass, da die subjectiv-psychologische Beweisführung für die Ideen nach *Plato's* ganzem Verfahren die natürlich erste Seite der Entwickelung der Ideenlehre ist, dieselbe aber, wie gesagt, in der objectiven sich wiederfindet und daselbst von anderer Seite aufs Neue ausgeführt wird, diese beiden Seiten nicht nur die Bedeutung zweier neben einander stehender Ausgangspunkte oder gleichsam von verschiedenen Gesichtspunkten gemachter Anläufe zur Ausführung der Ideenlehre haben, sondern zugleich in dem Verhältnisse zu einander stehen, dass sie zusammenhängende Stadien einer fortgehenden Demonstration und Determination der

378) L. c. II, S. 412.
379) S. 69 ff.

Ideen bilden. Aus den angeführten Gründen ist es nämlich klar, dass das spätere Stadium oder die objective Entwickelung der Ideenlehre nicht weniger für das vorher in Rücksicht auf das Wissen gewonnene Resultat eine Bestätigung aus objectivem Gesichtspunkte enthält und von diesem Gesichtspunkte aus die Lösung von vorher aus subjectivem Gesichtspunkte entworfenen Problemen giebt, als es im Ganzen, obwohl selbst ontologisch, doch zugleich den Charakter einer logischen Untersuchung beibehält. — Von der eigentlich metaphysischen Entwickelung der Ideenlehre unterscheidet sich übrigens diese logisch-objective, welche im Sophista (nebst dem Politicus) ausgeführt ist, insofern, als sie noch nicht, wie jene, das absolute Sein der Ideen als solcher bestimmt oder sie als von dem sinnlichen Dasein verschiedene an und für sich seiende Realitäten betrachtet, sondern vielmehr von dem gegebenen Wirklichen ausgeht, um die Ideen als das wesentlich Seiende in diesem oder als constante und nothwendige Bestimmungen und Formen an dem Factischen zu gewinnen, und also im Ganzen der Reihe analytisch-regressiver Entwickelungen noch zugehört, welche (nach *Plato's* eigenem Ausdruck) die ἐπίβασις bildet zu den Ideen als den absoluten Principien für Alles.

Mit der Seite der Auffassung der Ideen, deren allgemeine Bedeutung hiermit angegeben ist, sind wir indessen, wie leicht zu sehen ist, innerhalb der Entwickelung der Ideenlehre zu der Aufgabe gelangt, welche, in ihrer grössten Allgemeinheit gefasst, den Ausgangspunkt und den eigentlichen Anlass aller Philosophie ausspricht, zu der Aufgabe nämlich, ein eigentlich und wesentlich Seiendes in dem Gegebenen und relativ Wirklichen und für dasselbe zu finden, um aus jenem dieses erklären zu können; m. a. W., wir sind, wie *Plato* sich in Rücksicht auf die griechische Anschauungsweise ausdrückt, zu der Frage gelangt, was τὸ πᾶν sei. Daher unternimmt auch *Plato* hier eine Uebersicht der verschiedenen Weisen, wie diese Frage bis zu seiner Zeit beantwortet worden war, und zwar, nach seiner Art geschichtliche Data zu behandeln, eine solche Uebersicht, die, indem sie den Grundgedanken und den eigentlichen Kern in jeder der vorhergehenden griechischen Philosophien von allgemein ontologischem Gesichtspunkte aus betrachtet, wiedergiebt und, von

abstracteren zu concreteren Determinationen, welche dem Sein gegeben worden sind, fortgehend, die innere Dialectik dieser Ansichten darstellt, zugleich auch *Plato's* eigene Antwort auf die Frage vollständig motivirt, ja dieselbe schon enthält [380]). Wenn nun zugleich mit gutem Grunde gesagt werden kann, dass diese logisch-objective Entwickelung der Ideenlehre, in ihrem Verhältnisse zu den älteren philosophischen Ansichten betrachtet, insbesondere als eine Critik des Eleatismus oder als aus einer solchen hervorgehend bezeichnet werden kann — in Analogie mit dem, was bei der subjectiv-psychologischen Entwickelung im Verhältnisse zu dem Protagoreisch-Heraclitischen Sensualismus stattgefunden hatte —: so widerspricht dies so wenig ihrem eben angeführten Verhältnisse zu allen diesen älteren Ansichten, dass vielmehr dadurch nur die Art und Ordnung der inneren Dialectik derselben näher angegeben ist. Von dieser Art und dieser Ordnung ist es in der That nur die natürliche Folge, dass,

380) S. Soph. S. 241 D—243 A, wo auch die Absicht dieser critischen Betrachtung sehr deutlich angezeigt ist. In Rücksicht auf die Classification der ältern philosophischen Systeme, die in Bezug auf die Art, wie das Seiende von ihnen gefasst worden, an dieser Stelle von *Plato* gegeben ist, bemerken wir erstens gegen *Steinhart* (l. c. III, S. 447), dass, obwohl *Plato* unter denen, welche das Seiende als Zwei fassen, zunächst Ionische Materialisten versteht (was aus der Art und Weise erhellt, wie diese in derselben Rücksicht in verschiedene Unterabtheilungen eingetheilt werden: Soph. S. 242 D), daraus dennoch umsoweniger gefolgert werden kann, dass *Plato*, als er den Sophista schrieb, den Pythagoreismus noch nicht gekannt und berücksichtigt hätte, und dass dieser also mit der Critik der genannten Ansicht nicht zugleich critisirt wäre, als die nachfolgende Critik sich gar nicht darauf richtet, dass die fraglichen Philosophen das Seiende als aus physischen Elementen bestehend annahmen, sondern darauf, dass sie dasselbe als Zwei oder Mehreres setzten, und also im allereigentlichsten Sinne die Pythagoreer trifft (vgl. oben S. 17 ff.). Zweitens bemerken wir in Rücksicht auf dieselbe Classification gegen *Steinhart* (l. c. S. 449) und *Susemihl* (l. c. 1, S. 297), dass irgend eine »Anerkennung« eines wesentlichen Fortschrittes des *Heraclit* und des *Empedocles* über die übrigen Ioniker und die Eleaten in *Plato's* Worten auf keine Weise zu finden ist, wie solches auch seinen ausdrücklichen Erklärungen im Theaet. (S. 152 E ff., 180 D ff., 183 E) und im Cratyl. (S. 402 A f.) auf das Bestimmteste widersprechen würde. Diese Annahme beruht auf einer vorgefassten Meinung über die Bedeutung und das Resultat des Sophista im Ganzen, — auf welche zurückzukommen wir späterhin Anlass haben werden.

wie die Platonische Untersuchung und Ableitung der Ideen auf diesem Standpunkte selbst als ihren Ausgangspunkt und ihre Basis für die Bestimmung des Begriffs des Seienden den Eleatismus angiebt [381]), und diese Ansicht, — welche schon im Theaetet zu wiederholten Malen als die allein wirklich philosophische den dort critisirten Formen des Sensualismus entgegengesetzt wird [382]), — gegen die von ihr abweichenden geltend macht, die weitere Annäherung der nämlichen Untersuchung an ihr Resultat durch eine über den Eleatismus und die aus diesem entstandenen Ansichten hinaus verfolgte Behandlung eben dessen, was den Inhalt der genannten Ansichten bildet, erfolgt. Der Grund zu diesem Verhältnisse liegt in dem Punkte der Auffassung des Seins der Ideen und ihrer Bedeutung als des Seienden, an welchem wir in Folge der ganzen vorhergehenden subjectiven Darstellung uns natürlicherweise befinden. Will man das ontologische Resultat, sowie dieses aus der vorhergehenden Betrachtung hervorgeht, möglichst allgemein angeben, so findet dasselbe — als Herleitung und Auffassung des wesentlich Seienden, sofern ein solches bisher hervorgetreten ist — ohne Zweifel seinen adäquaten Ausdruck in dem Begriffe des genannten Seins als der von dem sinnlichen und wechselnden Mannigfaltigen nach Art und Wirklichkeit verschiedenen, in diesem Mannigfaltigen gleichsam verborgenen constanten Einheit, und in der Einsicht, was dieses Mannigfaltige selbst betrifft, dass dasselbe ohne die genannte Einheit oder unsinnliche Voraussetzung auf keine Weise gedacht oder ausgesprochen werden kann [383]). Allerdings ist hierbei unläugbar, dass die Nothwendigkeit einer solchen Einheit in Hinsicht auf jede Art von Mannigfaltigem und Werdendem sich geltend gemacht hat, wie auch, dass dieses unsinnliche und gleichsam ungemischte Sein als das Sein und Wesen in den sinnlichen und einzelnen Dingen aufgezeigt worden ist [384]); und in diesen beiden Punkten liegt schon ein wesentlicher Fortschritt über den Eleatismus. Da aber der Accent bei der Gewinnung

381) Soph. S. 241 D, womit man vgl. S. 237 A, 258 C—D.

382) L. l. citt. oben N. 380.

383) Vgl. oben S. 148 f.

384) Vgl. oben S. 141 f.

eines Seins ausser dem Sinnlichen und eines Wesentlichen und Nothwendigen in dem Wechselnden und Relativen auf seine Einheit oder Identität und Selbstständigkeit oder Unabhängigkeit im Verhältnisse zu dem Sinnlichen, nicht auf seine Mehrheit und seine Gegenwart in dem Sinnlichen gelegt worden ist, oder da die erstgenannten Bestimmungen an dem wesentlichen Sein die Seite angeben, von welcher dasselbe bisher wissenschaftlich bewiesen und betrachtet worden ist: so entsteht jedenfalls die Frage, ob eine solche Beweisführung und Betrachtung bei der Entwickelung einer philosophischen Ontologie die einzige wissenschaftlich mögliche und nothwendige sei, oder m. a. W. es entsteht die Frage, ob mit der — von den Eleaten ausschliesslich festgehaltenen — Auffassung des wesentlichen Seins als Eines und als eines Unsinnlichen und des Sinnlichen als des Vielen und Nicht-Seienden sich erklären und begreifen lasse, was τὸ πᾶν sei.

Die principielle Anmerkung, — sagt *Plato*, und dies enthält zugleich die Antwort auf jene Frage, — die nicht weniger gegen den *Parmenides* als gegen alle Andern, welche sich mit Untersuchungen über τὸ πᾶν beschäftigt haben, gemacht werden kann, betrifft die allzu leichte Weise, in welcher sie in ihren Untersuchungen über das Seiende verfahren, um zu bestimmen, welche und wie viele die Arten desselben seien. Denn da sie Alle, gleich als ob sie Kindern ein Mährchen erzählen, sogleich damit beginnen, uns das Seiende in zwei Arten vorzuführen, durch deren Verbindungen und Trennungen Alles entstehe, oder auch damit, uns zu sagen, dass das, was wir das All nennen, Eins sei: so erfahren wir von ihnen über das Seiende selbst Nichts, und müssen folglich auch in Beziehung auf das Andere in derselben Verlegenheit bleiben[385]). Es scheint nicht möglich, die Bedeutung sowohl dieser Bemerkung, mit welcher *Plato* das Dogmatische in der ganzen vorsokratischen Philosophie vollkommen treffend charakterisirt hat, als, eben darum, der von dieser Bemerkung ausgehenden Critik, welche er gegen diese Philosophie richtet, besser präliminär zu beleuchten, als durch eine Erinnerung an die ersten Systeme innerhalb der modernen Philo-

385) Soph. S. 242 C, 243 B C.

sophie und eine Vergleichung dieser mit jenen griechischen Ansichten, eine Vergleichung, welche bei aller Verschiedenheit im Uebrigen zwischen den speculativen Ansichten dieser beiden Zeitalter doch in der fraglichen Rücksicht eine sehr bemerkenswerthe Analogie zwischen dem Standpunkte und Entwickelungsgange beider aufweist. Als nämlich die vorsokratische Philosophie, ohne über die Bedeutung von Wirklichkeit (d. h. über den Begriff des Seins) sich nähere Rechenschaft zu geben — und eben deshalb mit einer unbewiesen vorausgesetzten realistischen Auffassung derselben [386]) — rücksichtlich dieser Wirklichkeit ihr Interesse hauptsächlich auf die Frage richtete, welchen und wie vielen Dingen eine solche in ihrer ursprünglichen Bedeutung — oder ein eigentliches und substantielles Sein — zuerkannt werden könne, so lag hierin in der That der Ausdruck einer vollkommen gleichartigen Auffassung des allgemein ontologischen Problems der Philosophie mit derjenigen, in Folge welcher *Des Cartes* unter Voraussetzung des Begriffs der Substanz die Untersuchung der Attribute und die Bestimmung der verschiedenen Arten der Substanz für seine eigentliche Aufgabe halten konnte. Es ist bekannt, welche Critik gegen die Cartesische Ansicht hierdurch erregt wurde und zu welchen Veränderungen der Ansicht diese den Anlass gab. Da einestheils die Bestimmung der Attribute oder überhaupt die Erklärung dessen, was in der Substanz seinen Grund und seine Voraussetzung haben sollte, unmöglich war, wenn dieser Grund — oder dessen eigentliches *esse substantiale* — vorher seiner Bedeutung nach nicht bestimmt war; und da anderntheils, was eben diese Bedeutung von Substanz betraf, von selber einleuchtete, dass jede Mehrheit von Substanzen, wie verschieden sie übrigens sein möchten, doch, eben insofern als es Substanzen seien, die eben ein *esse substantiale* in sich haben, in sich gleich sein müsse: so wurde durch diese beiden Erwägungen zusammengenommen die Speculation bei *Spinoza* auf den Begriff der Substanz als solcher und namentlich auf die Hervorhebung der wesentlichen oder substantiellen Einheit derselben geleitet. Dass die Speculation hiermit zu ihrer eigentlichen Aufgabe gelangt war, ist freilich

386) S. oben S. 8 u. 57 ff.

unläugbar. Nichtsdestoweniger und obwohl *Spinoza* dem Cartesianismus gegenüber in seinem vollen Rechte war, zeigte es sich doch bald, dass auch ihm eine Welterklärung nicht gelingen wollte, und die Ursache davon, wie leicht zu entdecken war, bestand darin, dass auch bei der Auffassung der Substanz als Einer immer noch ihr Begriff nicht angegeben war, oder m. a. W. darin, dass die genannte Bestimmung der Substanz in der That wohl die Affirmation, dass die Substanz als solche sei, enthielt, dagegen gar nicht, was sie sei, angab, und dass also mit dem in solcher Weise aufgestellten Probleme nicht allein keine Lösung desselben gegeben war, sondern aus der Verwechselung jener beiden Sätze auch unauflösliche Schwierigkeiten sowohl in Beziehung auf die Substanz selbst, als auf die Erklärung alles Anderen aus derselben hervorgingen. — So auch hier.

Zunächst und am anschaulichsten, meint *Plato,* zeigt sich der angemerkte Fehler in der Erklärung des Seienden bei denen, welche eine ursprüngliche Mehrheit gesetzt hatten. Behauptet man, dass z. B. Warmes und Kaltes oder zwei dergleichen Elemente seien (nämlich *sensu eminenti* seien, d. h. das All bilden), — d. h. behauptet man, dass das wesentlich Seiende zwei Seiende seien: — was versteht man dann wohl unter dem Sein? Wenn es mit dem Einen der zwei Elemente identisch ist, so ist das Andere nicht (wesentlich seiend oder dem Sein gleich). Bedeutet die Behauptung wiederum, dass Beide seien, und dass also das Seiende selbst als ein Drittes jedem derselben für sich zukomme: was ist dies Anderes als eine in den deutlichsten Worten gegebene Erklärung, dass die Beiden Eins ausmachen, m. a. W. dass die Beiden oder Mehreren (als solche) nicht das Seiende selbst, oder dass sie, insofern sie es sind, Eins seien? In keinem von beiden Fällen also sind (nur oder ursprünglich) Mehrere oder ist das All oder das Seiende eine Mehrheit[387]).

387) Soph. S. 243 E—244 A. Wir bemerken, dass sowohl dieses Raisonnement als die folgenden Demonstrationen fast wörtlich aus *Plato* geschöpft und mit seinen eignen Worten wiedergegeben sind. Während *Zeller* das Resultat dieses Raisonnements so ausdrückt, dass der Sophista »gegen die Lehre von einer ursprünglichen Vielheit des Seins aus dem Begriffe des Seins selbst beweise, dass Alles, sofern ihm das Sein zukomme,

Obwohl aber hiernach der Sieg derer, welche behaupten, dass das Seiende oder das All (τὸ πᾶν) — nämlich insofern es ist oder in Bezug auf das Sein selbst — Eins sei, nicht zweifelhaft sein kann, so wird das Seiende oder Universum durch diese Bestimmung allein doch nicht begreiflicher, als durch die entgegengesetzte Hypothese. Hält man nämlich exclusiv an der Einheit des Seienden fest, — so dass, eben weil das Eine das einzige Prädicat des Seienden wäre, dieses Prädicat identisch mit dem Sein selbst wäre —; nimmt man also an, dass, weil der Begriff des Seins sowohl Eins in Allem ist, als zugleich (als dieser Begriff) ein Anderes als ein Jedes, von welchem er prädicirt wird, folglich einerseits das Sein selbst mit dem Eins zusammenfalle, andrerseits Alles, was nicht (dasselbe als) das Sein ist, als von ihm verschieden, nicht sei, oder m. a. W. dass nur Eins (nämlich das Sein selbst) sei [388]), so ist es klar, was zuerst das, was nicht seiend (oder identisch mit dem Begriffe des Seins) ist, betrifft, dass dieses oder das Nichtseiende, als dem ἓν ὄν entgegengesetzt, Nichts und auf keine Weise ist, und folglich, wie schon *Parmenides* lehrte, weder gedacht noch ausgesprochen werden kann; denn Nichts denken und sprechen heisst nicht denken und sprechen. Aber in solchem Falle kann es auch

insofern auch Eines sei« (l. c. II, S. 415), und die meisten Neuern ihm hierin gefolgt sind, behauptet *Bonitz* (Plat. Stud. H. II, S. 51), dass damit nur ein Theil der Worte *Plato's* berücksichtigt sei, weil *Plato* selbst (l. c. im Soph.) gegen die, welche das Seiende als Zwei setzen, nicht sowohl behauptet habe, dass es dennoch auf jede Weise auf Eins reducirt werde, als vielmehr die Alternative gestellt habe, es werde entweder Eins oder Drei werden. — Diese Bemerkung beruht indessen ganz und gar auf einem Missverstande. Der *nervus probandi* in *Plato's* Beweise liegt darin, dass, wo das Seiende ist, da allein auch Etwas oder ein Wirkliches ist; dass folglich, wenn das Seiende als identisch mit dem Einen von den Zweien gesetzt wird, nur dieses (das Andere dagegen nicht), also nur Eins ist; dass hingegen, wenn das Seiende nicht mit irgend einem der Vorausgesetzten identificirt, sondern als ein Anderes (oder »ein Drittes« — weil jene als zwei gesetzt waren) gesetzt wird, nur das Seiende ist, jedes aber von dem Seienden Verschiedene eben als solches, d. h. als ein Nichtseiendes, nicht ist, so dass also wieder nur Eins ist; — was natürlich folgt, die vorausgesetzten Mehreren mögen als zwei, drei, oder in welcher Zahl es auch sei, gesetzt werden.

388) Soph. S. 244 B; womit vgl. oben S. 27.

nicht als nichtseiend gedacht oder ausgesprochen werden, noch kann gedacht oder ausgesprochen werden, dass es nicht ist. M. a. W.: wenn das Nichtseiende auf keine Weise ist oder nicht Etwas, also auch nicht nichtseiend — was schon eine Affirmation oder ein Sein wäre — ist, so ist das Erste, was direct und in Rücksicht auf das Nichtseiende selbst als solches daraus folgt, dass dieses (d. h. Alles, was mit dem Begriffe des Seins nicht identisch ist) an und für sich absolut unbegreiflich ist, ja, dass man nicht einmal ohne Widerspruch eben dieses, dass es unbegreiflich ist, aussprechen kann: schon das Wort Nichtsein drückt Eins (*in singulari*), d. h. Etwas, also ein Sein aus; wer Etwas (*τὸ τί*) sagt, sagt wenigstens Eins (*ἕν τι*), d. h. ein Seiendes[389]). Ueberdies muss ferner — was seinerseits wieder von dem soeben gezogenen Schlusse nur eine Folge oder eine besondere Anwendung ist[390]) — zugestanden werden, dass auf diese Weise, und da es (im Allgemeinen) nicht für möglich gehalten werden kann, ein Nichtseiendes zu affirmiren oder zu setzen, auch eine falsche Erkenntniss, — welche eben darin besteht, dass man den Gegensatz dessen, was ist, setzt, — nicht möglich wäre, oder m. a. W. dass, da kein Nichtseiendes wirklich sein noch gefasst werden kann, Alles, was auf irgend eine Weise wäre und gefasst würde, (auch wesentlich) wirklich oder wahr sein müsste[391]). D. h. es folgt, dass, wenn wir gegen den *Parmenides* nicht zeigen können, dass das Nichtseiende auf irgend eine Weise sei und dass folglich auch das Sein (insoweit) nicht sei, dieser selbst oder seine Lehre von der Unwirklichkeit des Nichtseins und vom Sein als jenem entgegengesetzt nicht einmal behaupten

389) Soph. S. 237 B – 239 A. Es möchte übrigens kaum vonnöthen sein daran zu erinnern, dass, wie die früher zu wiederholten Malen (z. B. Theaet. S. 187 D ff.; Cratyl. S. 429 D ff.; Euthyd. S. 283 E—284 C) angeregte Frage von der Möglichkeit ein Nichtseiendes zu denken und zu sagen (d. h. der Möglichkeit falscher Erkenntniss und Rede) hier aus allgemein ontologischem Gesichtspunkte oder im Zusammenhange mit der Betrachtung der Eleatischen Ansicht des Universums aufgenommen ist, diese Frage (wie wir auch noch unten sehen werden) mit der Critik und der Erklärung der genannten Ansicht zugleich selbst critisirt und erklärt — und so von *Plato* vollkommen absolvirt ist.

390) Vgl. Soph. S. 239 D.

391) L. c. S. 240 A—241 B.

kann, dass das Nichtseiende von dem Sein verschieden oder dass dieses (so viel Wirklichkeit besitze, dass es) sei (oder vom Nichtsein verschieden sei), — was nun wieder den Standpunkt der Sophistik bildet[392]).

Auf ein vollkommen ähnliches Resultat führt aber zweitens die directe Betrachtung des ἓν ὄν selbst, mit dessen Analyse zugleich der Grund der dem Eleatismus anhaftenden Schwierigkeiten, nämlich in der dieser ganzen Ansicht eignen realistischen Vorstellungsweise, deutlich hervortritt. — Was bedeutet nämlich in dem soeben angeführten Ausdrucke das letzte Wort, das ὄν? Behauptet man, dass nur Eins sei, so ist ja schon die Copula (»ist«) Etwas (oder ein Prädicat des Eins) — und also sind zwei: Eins und Ist oder Sein; — andrerseits ist eben mit diesem Satze erklärt, dass nicht Zwei sind, und dass es also ungereimt sein muss, zwei Namen (Eins und Sein) von Einem zu brauchen. Daraus erhellt wiederum, dass die Einheit nicht die Einheit des Seins ist, d. h. jener Ausdruck nicht identisch ist mit dem Sein (so dass, wenn man τὸ ἓν angegeben, man auch τὸ ὂν angegeben hätte), oder dass sie nicht dasselbe mit τὸ ἓν ὂν ist, sondern dass sie eben nur die Einheit der Einheit oder τὸ ἓν ἓν ist, ja dass das Wort ἓν nicht einmal Etwas (ein wirkliches Eins) bedeutet, — da schon der Name (oder das spätere ἓν) ein Anderes ist als die Sache, mit dieser zusammen also Zwei ausmacht, also ein Name von Nichts, d. h. nur Name eines Namens ist [393]).

Ebensowenig kann ferner das Eins dasselbe als das Ganze oder Alles, d. h. das All (Universum) sein [394]); — ein Satz, welcher, da das Wort Ist oder Sein hier in rein allgemeiner oder formeller Bedeutung oder so gefasst wird, dass das Seiende, welches erklärt werden sollte, eben das Sein des Universums ist, sammt seinem Beweise natürlich vollkommen dasselbe, nur in

392) L. c. S. 241 A, D; womit vgl. Cratyl. S. 386 A ff. et l. c. ex Euthyd. N. 389.

393) Soph. S. 244 B—D.

394) Vgl. l. c. S. 244 E, 245 B, C: der Uebergang geschieht im Griechischen ganz natürlich von τὸ ὅλον zu τὰ πάντα, welches wieder mit τὸ πᾶν, dem Universum, gleichbedeutend ist.

concreterer Form oder mit τὸ πᾶν als Mittelbegriffe, darthut, was vorher aus dem allgemeinen Charakter des Seienden, zu sein, resultirte, nämlich dass dieses Sein nicht bloss Einheit bedeute, oder dass »das All oder das Seiende mehr als Eins« sei[395]). Wohl ist es nämlich möglich, sagt *Plato* — und deutet damit hier nicht weniger, als dies vorher in Rücksicht auf das Nichtseiende geschehen war[396]), auf die Art hin, in welcher die Schwierigkeit gehoben werden kann —, dass ein Ganzes oder Alles zugleich Eins sein, d. h. es in dem Sinne sein kann, dass es hinsichtlich aller seiner Theile von dem Eins bestimmt ist oder dieses als sein Prädicat hat[397]). Dagegen ist ein Ganzes niemals nur Eins (oder damit identisch). Der Begriff von Eins schliesst nämlich den vom Vielen oder von Theilen aus. Sagt man nun, dass das Eins, in der soeben angeführten ersten Bedeutung des Ausdrucks, zugleich als Ganzes sei (d. h. wenn man τὸ ὂν auf τὸ ὅλον bezieht, dessen Prädicat dann das Eins wäre): so ist es klar, dass das Seiende dann zugleich in irgend einer Weise von dem Eins verschieden ist (da dieses nämlich nur eins von seinen Prädicaten bildet) und dass also τὰ πάντα (das Universum) mehr als (der Begriff) Eins ist. Wenn man dagegen das Seiende als identisch mit dem Eins festhält (τὸ ἓν ὄν), oder das Sein dem Ausgangspunkte gemäss[398]) auf das Eine bezieht und folglich das Ganze (τὸ ὅλον) als mit dem Eins nicht dasselbe von demselben ausschliesst (oder das Ganze als Prädicat des Seienden verneint): so können wiederum zwei Möglichkeiten gedacht werden, aber beide mit demselben Resultate. Wenn nämlich in solchem Falle τὸ ὅλον als auch seiend (nämlich natürlich ein Anderes als das Seiende) gesetzt wird, so wird das Seiende (da es jenes Andere nicht ist oder nur Eins ist) »seiner selbst ermangeln«, oder, da τὰ πάντα auf diese Weise etwas mehr ist als τὸ ἓν ὄν (nämlich zugleich ein Anderes), so ist dieses — τὸ ἓν ὄν — insofern nichtseiend. Wenn dagegen das Ganze überhaupt verneint oder als nichtseiend erklärt wird, so führt eine solche

395) L. c. S. 245 C.
396) S. oben S. 195 f.
397) Soph. S. 245 A.
398) L. c. S. 244 B.

Hypothese wieder auf dasselbe Resultat, nämlich, dass *τὸ ἓν ὄν* nicht *τὸ ὅλον* ist, d. h. dass, da das Seiende nicht das Ganze ist (oder da dieses als ein Seiendes und von dem Seienden negirt wird), es auch ebensowenig *sensu eminenti* ist, d. h. das Seiende ist[399]),

399) L. c. S. 244 E—245 C. Das Angeführte ist die ebenso natürliche als einfache Erklärung der citirten Stelle, welche schon von *Schleiermacher* (l. c. II, 2 S. 504) vollkommen richtig angegeben ist. — Wenn das Seiende Eins wäre, so würde es entweder dasselbe wie das Ganze, oder nicht das Ganze sein: dies ist das erste Dilemma. Aber das letzte Glied dieses Dilemma's führt auf das neue, dass entweder in solchem Falle das Ganze, obwohl ein Anderes als das *ἓν ὄν*, dennoch wäre, oder der Begriff desselben ganz und gar verneint werden müsste. Nachdem vorher gezeigt worden ist, dass, obwohl ein Ganzes Eins genannt werden könne, dasselbe doch dadurch nicht mit dem Begriffe des Einen identisch werde, da dieses ja alle Theile ausschliesse (S. 245 A), und nachher das erstgenannte Dilemma aufgestellt und in Beziehung auf dasselbe dargethan worden ist, dass sein erstes Glied unmöglich sei (l. c. B), heisst es (l. c. C): *καὶ μὴν ἐάν γε τὸ ὂν ᾖ μὴ ὅλον διὰ τὸ πεπονθέναι τὸ ἐπ' ἐκείνου* (nämlich *τοῦ ἑνός*, wovon vorher zuletzt gesprochen worden war, vgl. *Schleiermacher* l. c.) *πάθος, ᾖ δὲ αὐτὸ τὸ ὅλον, ἐνδεὲς τὸ ὂν ἑαυτοῦ ξυμβαίνει.* Dies bedeutet: »und wenn wiederum (mit Rücksicht darauf, dass hier die Rede von dem zweiten Gliede eines Dilemma's war, dessen beide Glieder *Theaetet* soeben vorher *χαλεπὴν αἵρεσιν* genannt hatte, in welche Ansicht der Fremdling mit eingestimmt und deren Richtigkeit er schon durch das Darthun der Unmöglichkeit des ersten Gliedes der Alternative bestätigt hatte) das Seiende nicht Ganzes ist, weil es jenes (das Eins) als seine Bestimmung hat, das Ganze selbst aber doch ist, so« etc. D. h.: dieser Satz wiederholt das letztere Glied des ersten Dilemma's und beginnt die Widerlegung auch von diesem durch Anführung des ersten Gliedes in dem letzteren Dilemma (*ᾖ δὲ αὐτὸ τὸ ὅλον*) und der nothwendigen Consequenz desselben (*ἐνδεές* etc.), — denn eben durch dieses letztere Dilemma wird die Ungereimtheit des letzteren Gliedes im ersteren aufgezeigt —: worauf (Ende von C) das letztere Glied des letzteren Dilemma's entwickelt wird. — Wenn man dagegen, wie *Steinhart* will, die Stelle des *μὴ* verändert und *ἐάν γε τὸ ὂν ᾖ ὅλον, — ᾖ δὲ μὴ αὐτὸ τὸ ὅλον* etc. liest, dabei *τὸ ὂν* auch in dem späteren Satze als Subject fasst und also übersetzt: »und doch, wenn das Seiende nur dadurch, dass ihm zufällig auch das Eins-sein zukommt, ein Ganzes wird, nicht aber selbst das Ganze ist« u. s. w. (l. c. S. 560): so folgt theils, dass dieser ganze Passus nur eine Fortsetzung des vorhergehenden ist, dass dadurch sein antithetisches Verhältniss, welches doch von *Plato* selbst soeben angegeben war, verschwindet, und dass es nichts dem letzten Gliede des letzteren Dilemma's Entsprechendes giebt; theils, dass die Beweisführung selbst (wie aus *Steinhart's* Versuche dieselbe zu exponiren, S. 452, ersichtlich ist) viel un-

als es jemals seiend g e w o r d e n sein kann, weil nämlich Alles, was — wirklich — wird, stets als ein Ganzes wird[400]); kurz gesagt also, dass es auf diese Weise schlechterdings Nichts ist.

Endlich aber (und drittens) folgt aus dem letzt Angeführten zugleich, dass das Eins oder *τὸ ἓν ὄν* nicht einmal Eins — und allerdings ebensowenig Mehrere ist, weil nämlich jedes Quantum (Eins oder Mehrere) immer ein Ganzes ist[401]).

Der nächste Schritt [402]) ist nun, von diesen abstractesten

deutlicher und den vorher (A) gemachten Anmerkungen, welche in diesem Falle allen Sinn verlieren, weniger entsprechend wird. Uebersetzt man aber mit *H. Müller* (l. c. S. 315) den ganzen Passus also: »ist dagegen das Seiende nicht das Gesammte, weil es die Beschaffenheit jenes (des Einen) hat, sondern das Gesammte an sich, dann folgt, dass es seiner selbst ermangle« —: so wird dies nicht nur, wie *Müller* selbst bemerkt, »eine dunkle Stelle« (l. c. S. 566), sondern der Sinn wird sogar dem beabsichtigten entgegengesetzt.

400) S o p h. S. 245 D: *μὴ ὄντος δέ γε τὸ παράπαν τοῦ ὅλου, ταὐτά τε ταῦτα ὑπάρχει τῷ ὄντι καὶ πρὸς τῷ μὴ εἶναι μηδ' ἄν γενέσθαι ποτὲ ὄν. — Τί δή; — Τὸ γενόμενον ἀεὶ γέγονεν ὅλον.* — Dass hiermit ebensowenig gesagt ist, dass »alles Sein das Resultat eines Werdens ist« (wie *Steinhart* l. c. 452 behauptet), als angedeutet, »dass Bewegung und Werden irgendwie mit dem Sein vermittelt werden muss« (*Susemihl* l. c. I, S. 297): dies möchte nicht weniger aus dem ganzen Zusammenhange als aus den einzelnen Ausdrücken (a u s s e r dem Nichtsein begegnet es dem Seienden etc.) und den aus diesen gezogenen Schlüssen erhellen. Die Meinung ist ganz einfach die, dass die fragliche Schwierigkeit nicht einmal d a d u r c h gehoben werde, wenn man (g e g e n d i e E l e a t e n) das Seiende als g e w o r d e n annehme, und dass es dann ein w i r k l i c h e s Werden (wovon mehr unten) auch nicht geben würde.

401) S o p h. l. c.

402) Vgl. l. c. S. 245 E. Dass *Plato*, wenn er hier sagt, dass er die *ἄλλως λέγοντας* betrachten werde, mit diesen Worten bezeichne, dass diese Anderen einen wesentlichen Fortschritt über die vorher Erwähnten gemacht hätten (wie *Susemihl* l. c. I, 297—298 glaubt), ist ein eben so unberechtigter Schluss, als es unberechtigt ist, wenn Andere (s. *Zeller* l. c. II, S. 180 N. 2 — 181) denselben Worten einen ganz entgegengesetzten Sinn beilegen. Vgl. *Bonitz* l. c. S. 49 N. 7—50. — Ebensowenig liegt endlich in den angeführten Worten die Bedeutung, dass diejenigen, von denen sie gesagt sind, wie *Michelis* (D i e P h i l o s o p h i e P l a t o n's i n i h r e r i n n e r n B e z i e h u n g z u r g e o f f e n b a r t e n W a h r h e i t, I, Münster 1859, S. 186 die Note) will, »nur nebenbei, *per concomitantiam*, von dem Sein und Nichtsein sprechen«, im Gegensatz zu denjenigen (den vorher Critisirten), welche

oder bei den formellen Eigenschaften des Reellen stehenbleibenden Gesichtspunkten der Auffassung desselben auf eine Analyse der verschiedenen Bedeutungen dieses Reellen selbst, an welchem Einheit oder Mehrheit als constitutive Bestimmung wiedergefunden werden, überzugehen, welche Bedeutungen desselben bei den vorhergehenden Ansichten und ihren Formaldefinitionen des Seienden Voraussetzungen gewesen, nachher aber in den verschiedenen Richtungen innerhalb der Wissenschaft aus jenen Ansichten ausdrücklich entwickelt und dargestellt worden sind. Hierbei ist übrigens zu bemerken, dass eben dieser geschichtliche Zusammenhang oder dieser Fortgang von einer abstracteren und formelleren zu einer concreteren und reelleren Determination des Seienden, welcher als der Ausdruck des Verhältnisses zwischen den vorher critisch betrachteten Ansichten und diesen späteren, zu welchen *Plato* hier im Begriffe ist überzugehen, angegeben worden ist, somit auch den Zusammenhang und die Ordnung der Betrachtung anzeigt, wenn diese vom allgemein philosophischen Gesichtspunkte aus als ein successives Bestimmen des Begriffes des Seins aufgefasst wird. In der That bildet nämlich diese Betrachtung trotz der Mannigfaltigkeit geschichtlich gegebener Ansichten, mit deren critischer Behandlung sie sich beschäftigt, von dem genannten Gesichtspunkte aus ein ununterbrochenes und wohlgeordnetes Ganzes, weshalb es auch ohne Zweifel ganz verfehlt wäre, wenn man der critisch-geschichtlichen Darstellung *Plato's*, mit welcher wir uns im nächst Vorhergehenden beschäftigt haben, allen positiven Werth absprechen wollte[403]). Solches würde nicht allein im Allgemeinen gegen *Plato's* gewöhnliche Weise und Absicht bei geschichtlichen Uebersichten streiten, sondern es wird auch, was insbesondere die hier in Rede stehende Darstellung betrifft, aus deren eigener Beschaffenheit widerlegt. Dass durch diese Darstellung die Ansicht derer, welche eine

dieses als solches zum Gegenstande der Untersuchung machen. Bei Allen ist nämlich nur die Rede von der Art und Weise, das Sein begrifflich zu bestimmen.

403) So z. B. *Steinhart* (l. c. S. 452) offenbar auf Veranlassung einer eignen Aeusserung *Plato's* (l. c. S. 249 D—E), auf welche wir zurückkommen werden, und ebenso *Ritter* (l. c. II, S. 283) in Rücksicht auf die ganze geschichtlich-critische Untersuchung im Sophista

ursprüngliche Mehrheit angenommen haben, unbedingt verworfen wird, ist freilich klar, da gezeigt worden ist, wie diese Ansicht selbst in die entgegengesetzte übergeht (— womit übrigens in der Kürze aus ontologischem Gesichtspunkte dasselbe gesagt worden ist, was früher als das Resultat erkenntnisstheoretischer Untersuchungen hervorgetreten war: dass man ohne den Eleatismus nicht von der Stelle komme). Nun ist allerdings durch dieselbe Darstellung zugleich dargethan worden, dass auch mit der letztgenannten Ansicht, oder wenn das Seiende nur Eins wäre, sowohl alles (andere) Wirkliche, als sogar auch *τὸ ἓν ὄν* aufgehoben werden würde. Dabei ist aber wohl zu beachten, dass dieses Resultat in Bezug auf den Eleatismus nicht darauf beruht, dass das Seiende von den Anhängern desselben als Eins gefasst worden ist, oder dass die Argumente *Plato's* niemals gegen diese Bestimmung desselben gerichtet sind, wie im vorigen Falle gegen das Bestimmen des Seienden als ursprünglich Mehrerer (— wenn dem so wäre, würde ja *Plato* ebensowohl bei dem Eleatismus gezeigt haben, dass dieser in seinen Gegensatz übergehe[404]); sondern dass alle die Widersprüche, welche an demselben aufgezeigt werden, aus der Identification des Seienden mit der Einheit oder daraus, dass das Seiende nur Eins sein soll, hervorgehen. Wenn aber nur auf diese Weise das Verwerfungsurtheil gegen den Eleatismus bedingt ist und auf dem, was die Anhänger desselben von dem Sein ausgeschlossen, nicht auf dem, was sie demselben vindicirt haben, oder m. a. W. darauf beruht, dass sie den Begriff desselben unvollständig gefasst und bestimmt haben — ein Verhältniss, welches noch deutlicher wird durch den von *Plato* gegebenen Wink in Beziehung auf die Art, in der das Seiende von den Widersprüchen befreit werden könne, von denen es bei den Eleaten gedrückt ist[405]) —: so ist es einleuchtend, dass eben hierin ein Motiv liegt, zu der Betrachtung von der Ansicht derer fortzugehen, welche durch eine concretere Auffassung des Seins genauer zu bestimmen gesucht haben, was es sei.

404) So will auch *Steinhart* die Sache verstanden haben (l. c. S. 451), aber dies wird am Besten durch die schon citirte Aeusserung Soph. S. 245 A widerlegt.

405) S. oben S. 196 f.

Diese letztere Untersuchung zeigt eine vollkommene Analogie mit der ersteren, so in Betreff des gegenseitigen Verhältnisses, in welchem die dabei berücksichtigten Ansichten zu einander hervortreten, als in Rücksicht auf die Bedeutung und das Resultat der Critik selbst. Bei der Betrachtung dieser reellen Auffassungsweisen des Seins zeigt sich ein Grundgegensatz oder — um *Plato's* eigne Worte zu brauchen — ein Riesenkampf (*γιγαντομαχία τις*, mit einer leicht verständlichen aber unübersetzlichen Anspielung auf den rohen Materialismus) zwischen denen, welche Alles auf die Erde herabziehend nur dem Wirklichkeit zugestehen, was sie förmlich mit den Händen umklammern können, und in solcher Weise Körper und Sein für dasselbe erklären, und andrerseits denen, welche gegen Jene streitend als das wahrhaft Reelle gewisse intelligible und unkörperliche Ideen (*νοητὰ ἄττα καὶ ἀσώματα εἴδη*) setzen, dem Körperlichen aber anstatt des Seins nur ein veränderliches Werden zugestehen[406]). Dass die erstere der so beschriebenen Ansichten nur die reelle und concretere Seite der vorher betrachteten Auffassung des Seienden als einer ursprünglichen Mehrheit oder die natürliche Ausbildung derselben zu einem absichtlichen und bewussten Materialismus ausdrückt, welche sich sofort einstellen muss, wenn die Reflexion auf das Reelle oder so zu sagen auf das Substrat gerichtet wird, an welchem die eben angeführte formelle Bestimmung inhärirt: dies liegt nicht nur in der Natur der Sache selbst — eben das Sinnliche und Körperliche macht exclusive Vielheit aus —, sondern es ist auch von *Plato* durch die Beispiele angedeutet, welche er für die eine oder die andere dieser Ansichten rücksichtlich ihrer Art, das ursprünglich Seiende zu fassen und aus diesem alles Andere zu erklären, anführt[407]). Nicht weniger deutlich ist es auch, dass wir, wie schon oben bemerkt wurde[408]), in der letzteren unter den beiden angeführten An-

406) Soph. S. 246 A—C.

407) Einerseits nicht als Zwei oder Mehrere *in abstracto,* sondern zwei oder mehrere materielle Elemente (S. 242 D), andrerseits durch Kraft und Wirksamkeit Alles producirend — wenigstens als eine nothwendige Consequenz des Materialismus (l. c. S. 247 D); vgl. Theaet. S. 155 E—156 A.

408) S. 54 f.

sichten einen ersten Versuch und ein Resultat der Anwendung des Sokratismus und der Sokratischen Begriffslehre auf das rationell gefasste Eleatische Sein finden, — was noch ferner dadurch bestätigt wird, dass der in Rede stehende idealistische Rationalismus sehr genau die oben angegebene Bedeutung der Platonischen Ideen und ihrer objectiven Realität ausdrückt, so wie diese Bedeutung durch die frühere von dem Sokratismus ausgehende erkenntnisstheoretische Entwickelung der Natur und Beschaffenheit der Ideen aufgefasst und bestimmt zu sein nicht ohne Grund scheinen konnte[409]). — In Rücksicht auf den genannten Streit zwischen einem, in der Entwickelung seiner Consequenzen immer gröberen, realistischen Empirismus und dem gegen denselben auftretenden mehr oder weniger rein idealistischen Rationalismus ist weiter zu bemerken, dass derselbe einen doppelten Gegensatz in sich schliesst. Zunächst, in der von uns sogenannten dynamischen Form, sowie auch in der späteren Entwickelung in erkenntnisstheoretischer Richtung, hatte die empirische Betrachtung consequent auf die Lehre von einer universellen Bewegung oder einem Uebergange des Einen in das Andere geführt; wiederum aus eigentlich ontologischem Gesichtspunkte entwickelt, erhält sie ihren adaequaten Ausdruck in einem reinen Materialismus[410]). Damit ganz analog liegt es in der Natur der Sache, dass, wenn die rationalistische Ansicht, welche gegen das sinnliche Werden als das wesentlich Wirkliche ein unsinnliches Sein aufgestellt hatte, in Beziehung auf den Begriff des Seins mit positiv ontologischen Resultaten auftreten sollte, sie zugleich in eine idealistische Auffassung desselben übergehen oder ihm mit dem Charakter des *νοητόν* zugleich den des *ἀσώματον* zugestehen musste[411]).

Was nun den Empirismus betrifft, so ist sein Gehalt, wenn auch zunächst nur in seiner erstgenannten Richtung, uns schon bekannt. Wir haben in der nächstvorhergehenden Abtheilung unserer Darstellung, auf den Theaetet und mit ihm unmittelbar zusammenhängende Dialoge oder Aeusserungen aus solchen

409) S. oben S. 149 ff.

410) S. oben S. 10 ff.

411) S. Soph. S. 246 B und vgl. in dieser Hinsicht oben S. 28.

gestützt, in Uebereinstimmung mit dem hauptsächlichen Gesichtspunkte jenes Dialogs *Plato's* Critik der sensualistischen Ansichten vorzüglich von der subjectiven Seite betrachtet und eine Uebersicht von derselben gegeben. Durch diese Uebersicht brachten wir zuerst, unmittelbar aus dem Theaetet und gegen den psychologischen Sensualismus, zur Einsicht, dass, sofern nicht jedes Denken und Reden aufgehoben werden soll, es im menschlichen Bewusstsein und in jeder Aeusserung desselben nothwendig ein unsinnliches Moment geben müsse, welches das Constitutive in jeder solchen ausmache[412]), und zeigten ferner nach dem Cratylus, in dieser Hinsicht mit dem Phaedon verglichen, die Richtigkeit und Nothwendigkeit davon auf, wie es in Beziehung auf die Erkenntniss geschehen, so auch auf die Wirklichkeit eines unsinnlichen Seins als des Wesentlichen in den Dingen zu schliessen[413]). Wir fügen nun die Erinnerung hinzu, dass die früher auf eben angeführte Weise von uns betrachteten Argumente im Theaetet auf das genannte objective Resultat in der That ebensowohl unmittelbar führen, oder dass mit der reellen Betrachtung der Erkenntniss in Rücksicht auf ihren Inhalt oder ihre Bedeutung als eines Seienden im Bewusstsein — zu welcher Betrachtung wir den Theaetet fortgehen gesehen haben, nachdem in demselben schon vom Anfange an der Satz geltend gemacht worden war, dass eben nach der Ansicht des *Protagoras* die Vorstellung und das Vorgestellte immer zusammenfallen[414]) — dass, sagen wir, auf solche Art die Beweise von der Unmöglichkeit des Wissens ohne irgend ein Unsinnliches damit zugleich Beweise von der unter derselben Voraussetzung stattfindenden Unmöglichkeit irgend eines Seins sind. In der That haben wir auch schon eine von *Plato* selbst gemachte Anwendung dieser unmittelbar objectiven Bedeutung der zunächst aus der Betrachtung der Erkenntniss geschöpften Argumente gegen den Empirismus gefunden, nämlich in seiner Critik der Erklärung der Dinge *e causis physicis*[415]).

412) S. oben S. 140 ff.
413) S. oben S. 151 und 181 ff.
414) Theaet. S. 152 B—C, 160 A ff., 166 B ff.
415) S. oben S. 182 ff.

Hiermit finden wir daher auch vollkommen übereinstimmend, dass *Plato* im Sophista in Hinsicht auf diese Seite des Empirismus neben einer deutlichen Hinweisung auf das, was vorher an anderen Stellen vollständig entwickelt worden ist, sich darauf beschränkt daran zu erinnern, dass dieser sceptische Empirismus, welcher von subjectivem Gesichtspunkte aus alles Wissen negirt hat, damit auch sich selbst alles Recht benommen hat, irgend ein Wissen — oder die Gewissheit, dass Alles in Bewegung sei — zu affirmiren, da solches nur einen Uebergang zum ärgsten Dogmatismus bezeichnen würde[416]). — Wenn nun aber der Materialismus nur eine andere Seite des Sensualismus ist, oder m. a. W., da die sinnlichen Dinge auch die körperlichen sind und umgekehrt: so ist insofern durch die Critik der letztgenannten Ansicht unläugbar auch die erstgenannte critisirt. Daneben hat *Plato* indessen, eben wie die beiden genannten Formen der Speculation in verschiedenen Systemen entwickelt hervorgetreten waren, den Materialismus auch von seinem eigenen rein objectiven oder ontologischen Gesichtspunkte aus einer besonderen Prüfung unterworfen und die Anhänger dieser Richtung damit so zu sagen auf eigenem Boden geschlagen. Theils stellt er nämlich gegen diese »Söhne des Cadmus« den Satz auf, dass, da es zugegeben werden müsse, dass z. B. der Mensch die Bestimmung des Beseeltseins durch die Seele besitzt, ferner auch zugegeben werden müsse, dass die Seele gerecht und ungerecht, weise oder unweise, und dies nämlich jedenfalls durch die Gegenwart der Gerechtigkeit und der Weisheit oder deren Gegensätze sei, durch solche unläugbare Facta[417]) die

416) Soph. S. 249 B—C.

417) Dass nämlich dies unläugbare Facta sind, konnte *Plato* mit gutem Grunde durch seine vorhergehenden Dialoge für bewiesen halten. Im Uebrigen mag man nicht glauben, dass er, um den Materialismus, wie dieser historisch aufgetreten war, widerlegen zu können, sich in dieser Rücksicht Zugeständnisse machen lasse, welche seine Anhänger wahrscheinlich nicht würden anerkannt haben. Im Gegentheil sagt er selbst, dass es sich ohne Zweifel so verhalte, dass sie ihm dies nicht zugestehen würden (l. c. S. 246 C, 247 C), bemerkt aber deshalb auch, dass die richtigste Weise sie zu widerlegen darin bestehen würde, sie besser zu machen. Doch, fügt er hinzu, wenn dies in Wirklichkeit unmöglich ist, so wollen wir es wenigstens

Anhänger der in Rede stehenden Lehre selbst zu dem Zugeständnisse gezwungen würden, dass, insofern als das, was zu Etwas hinzutreten oder sich davon entfernen kann, durchaus nicht Nichts sein könne, es etwas Anderes als das Sinnliche geben müsse [418]. Theils und insbesondere macht *Plato* in allgemein wissenschaftlicher Hinsicht und mit besonderer beispielsweiser Benutzung des soeben von der Seele Gesagten gegen dieselben geltend, dass, da man dasjenige als wirklich seiend bezeichnen müsse, was Vermögen oder Kraft (*δύναμις*) zu wirken oder zu leiden, zu bestimmen oder bestimmt zu werden, besitze, dieses Prädicat der Wirklichkeit oder des Seins so wenig auf das Körperliche allein beschränkt werden dürfe, dass vielmehr unter der angeführten Bestimmung das Körperliche als solches ohne ein Nichtkörperliches nicht einmal als seiend gedacht werden könne [419].

Obwohl aber auf solche Weise das Sein selbst sogar in dem Körperlichen unkörperlich ist — jedes Aussagen eines körperlichen Seins oder eines Körperlichen als seiend ist das Aussagen desselben als eines (auf gewisse Art in der oben angegebenen Bedeutung bestimmten) Vermögens —, so lässt doch nichtsdestoweniger die eben angeführte Bestimmung des Seienden — als eine, wie *Plato* sagt, wenigstens provisorische und formell gültige Erklärung desselben angenommen [420]) — auch gegen die Anhänger

in unsrer Rede thun, indem wir voraussetzen, dass sie uns antworten wollen. Denn — heisst es ferner, und dies bezeichnet recht deutlich die Bedeutung des ganzen critischen Verfahrens *Plato's* — wir kümmern uns nicht um sie (die möglichen geschichtlichen Formen und Ueberzeugungen), sondern erforschen nur das Wahre (den allgemein philosophischen Standpunkt und dessen nothwendige Consequenzen in jedem Falle): l. c. S. 246 D.

418) L. c. S. 246 E—247 C.

419) L. c. S. 241 D—E, vgl. *Zeller* l. c. II, S. 415.

420) Das erstgenannte dieser beiden Epitheta legt *Plato* ausdrücklich dieser Erklärung bei (S. 247 E); was das zweite betrifft, so ist die Gültigkeit desselben von selbst so einleuchtend, dass wir sogar zu muthmassen wagen dürfen, dass eben in ihm der Grund liegt, warum *Plato* an die erstere Eigenschaft erinnert. Wenigstens halten wir dafür, dass dies ganz sicher aus dem von *Susemihl* (l. c. I, S. 299) angenommenen Grunde nicht geschieht. Da *Plato* den Streit zwischen den Materialisten und der der ihrigen entgegengesetzten Ansicht so beschreibt, dass die Anhänger der letzte-

der der jetzt betrachteten entgegengesetzten Ansicht oder gegen die einseitigen »Freunde der Ideen« sich anwenden. Wenn nämlich diese das Werden und das wahrhaft Seiende vollständig von einander trennen, indem sie behaupten, dass wir mit dem Leibe vermittelst der Wahrnehmung Gemeinschaft an dem Werden haben, mit der Seele durch das Denken an dem wahrhaft Seienden: was bedeutet da wohl in diesen beiden Fällen — auch im letzteren — dieses Gemeinschaft haben (*κοινωνεῖν*), wovon sie reden, Anderes als ein Wirken und ein Leiden, ein Bestimmen und Bestimmtwerden, was wiederum durch die Relation zweier Vermögen entsteht[421])? Oder genauer entwickelt — sagt *Plato*[422]) —: wie Erkennen ein Wirken ist und ohne solches sich nicht denken lässt[423]), so ist eben darum Erkanntwerden ein Leiden[424]). Wie also das Seiende, inwieweit es vom Denken erkannt wird (oder Object der Erkenntniss ist), insoweit auch von diesem bewegt (oder bestimmt) wird, so bezeichnet dies für beide, dass sie in dem Verhältnisse von Bestimmen und Bestimmtwerden (*κοινωνία*) stehen, von dem wir gesprochen; kurz gesagt, dass sie in Relation oder in Bewegung — in ihrer eben angeführten doppelten, activen und passiven Bedeutung — sind[425]).

ren *τὰ ἐκείνων σώματα καὶ τὴν λεγομένην ὑπ' αὐτῶν ἀλήθειαν κατὰ σμικρὰ διαθραύοντες ἐν τοῖς λόγοις γένεσιν ἀντ' οὐσίας φερομένην τινὰ προσαγορεύουσιν* (S. 246 C — B): so ist darin möglicherweise neben der Beschreibung der spitzigen und minutiösen Dialectik der Megariker (vgl. *Zeller* l. c. II, S. 181) das Zugeständniss ihrer Ueberlegenheit über ihre Gegner (ganz in Analogie mit dem Verhältnisse der Eleaten zu den den ihrigen entgegengesetzten Ansichten) enthalten. In den angeführten Worten (mit *Steinhart* l. c. S. 453 u. 561 N. 41) wiederum eine Erklärung zum Vortheil des Heraclitismus und dessen Lehre von dem Werden, als eines schon von dem Idealismus modificirten Materialismus, sehen zu wollen, dies gehört jenen weit hergeholten Anspielungen und allegorischen Deutungen an, welche, wenn auch an sich von noch so grossem Werthe, doch jeder factischen Bestätigung entbehren.

421) Soph. S. 248 A—B.

422) L. c. B.

423) L. c. S. 248 C, 249 B.

424) L. c. S. 248 D—E.

425) L. c. n. praec., womit vgl. C. — Dass eben die durch die *κοινωνία* oder gegenseitige active und passive Bestimmtheit ausgedrückte Beschaffenheit der Dinge die Seite ist, von welcher der Begriff der »Bewegung« hier

Und wenn also im Gegensatze hierzu Alles in Ruhe oder isolirt

entwickelt und als Eigenschaft des Seienden bewiesen ist, dass aber in dem so gefassten Begriffe die *γένεσις,* die Bewegung oder das Werden in sinnlicher Bedeutung, d. h. das Uebergehen von einem Sein zu seiner Negation oder zu einem Anderen (nach der Definition im Theaet. S. 182 C; Tim. S. 27 D) nicht nothwendig mit inbegriffen ist, ist leicht zu erkennen. Es zeigt sich nämlich erstens darin, dass der hier angegebene Anlass, das Seiende als *δύναμις* (welche die »Bewegung« in sich fasst) zu definiren, ganz deutlich aus den vorher (Soph. S. 247 A) angegebenen Beispielen des geistigen Seins geschöpft ist, wobei die demselben zukommende *δύναμις* dadurch dargelegt wird, dass in Folge seiner Gegenwart oder Abwesenheit (d. h. Wirklichkeit oder Unwirklichkeit als Determination an einem Anderen) das, von welchem es affirmirt oder negirt wird, auf verschiedene Weise modificirt oder bestimmt (»bewegt«) wird: wobei es natürlicherweise noch unausgemacht bleibt, ob diese Verschiedenheit der möglichen Modification an dem Modificirten oder Bestimmten veränderlich oder permanent ist, oder richtiger gesagt, wobei beides gleich möglich ist, indem es allein von dem — durch die gesetzte Relation oder Gemeinschaft selbst noch nicht bestimmten — Merkmale des Bestimmten selbst, veränderlich oder unveränderlich zu sein, abhängt. Hierzu kommt zweitens, dass das *fundamentum demonstrationis* für den Beweis dieser s. g. Bewegung die Wissbarkeit des Seienden bildet, als ein gegenseitiges Bezogensein des Objects und des Subjects auf einander, d. h. eine *κοινωνία* zwischen beiden, enthaltend: wobei es natürlich von der Bestimmung des Wissens und des Wissenden durch das Merkmal der Wirksamkeit oder das der Unveränderlichkeit abhängt, ob diese Relation ein Besitz oder eine successive Erwerbung von Einsicht (in dem Subjecte) sein soll. Drittens bemerken wir, dass die Anwendung, welche von dieser von dem Wirklichen bewiesenen Bestimmung der Bewegung im Folgenden auf das wesentlich Seiende (oder die Ideen selbst) gemacht wird, oder die Art, wie dieselbe als eine Bedingung der Möglichkeit und Wirklichkeit, sowie auch der Erkennbarkeit eines solchen Seins hervortritt, allein, wie wir sehen werden, in dem Begriffe von der *κοινωνία,* der *συμπλοκή* oder, wie es später genannt wird, *μέθεξις* liegt, dagegen aber keine Art von Veränderung für das genannte Sein mit sich führt: — was also zeigt, dass, wenn die mehrerwähnte Bestimmung bei dem Sinnlichen Veränderung in sich schliesst (und in diesem Falle zur Erklärung dient, wie das Werden am Seienden Theil haben könne), solches nicht darauf beruht, dass das Sinnliche in Relation steht — durch diese Relation oder *κοινωνία* mit den Ideen besitzt das Werdende vielmehr sein (relatives) Sein —, sondern darin begründet ist, dass das in Relation Stehende, d. h. das, welchem die *κοινωνία* zukommt, in diesem Falle eben das Sinnliche, d. h. das Veränderliche ist. Endlich viertens bemerken wir, dass nicht nur im Philebus — dessen Anfang offenbar eine Recapitulation

wäre, so würde daraus — ausser der Ungereimtheit [426]), dass auch

der dialectischen Resultate des Sophista und des Parmenides darstellt — ausdrücklich erklärt wird, dass jede Idee, auch wenn sie andere in sich aufnimmt, doch unveränderlich dieselbe bleibe (Phileb. S. 15 B; vgl. *Zeller* l. c. II. S. 458), sondern dass auch im Politicus — der, wie bekannt, mit dem Sophista aufs engste verbunden ist — gesagt wird, dass das höchste und göttlichste Sein ewig und unveränderlich dasselbe sei, hierin dem körperlichen entgegengesetzt (Polit. S. 269 D). — Kurz gesagt, *Plato* beweist hier nicht, dass das Seiende ein Werden ist — was nach dem im Theaetet Gezeigten dasselbe wäre, als wenn es nichtseiend wäre —, sondern umgekehrt, dass das Werden ein Sein ist. Oder m. a. W.: wie die Tendenz und das Resultat des ganzen Sophista darin besteht, dass Alles auf Begriffe als das wahrhaft Seiende zurückgeführt wird, so ist auch das Werden oder die Bewegung ihrem Begriffe nach oder als Begriff durch die *κοινωνία* gefasst und erklärt; dabei aber ist natürlich dieser Begriff der Bewegung selbst ebensowenig in Bewegung oder veränderlich, als z. B. der Begriff des Bösen bös ist u. s. w. — Hiermit läugnen wir übrigens gar nicht, dass diese »Bewegung« oder die *κοινωνία* auch als Succession hervortreten kann; solches beruht aber alsdann, wie schon bemerkt worden, darauf, dass das, wovon man die *κοινωνία* aussagt, im Ganzen, folglich auch in dieser seiner Bestimmung, veränderlich ist: m. a. W. die *γένεσις* ist die phänomenale Form oder das sinnliche Dasein der *κοινωνία*. Dass nun diese Distinction im Sophista nicht mit ausdrücklichen Worten gemacht wird, ist in seinem ganzen Standpunkte natürlich begründet. Dieser Dialog nämlich enthält nicht, unter der Voraussetzung, dass das wesentliche Sein als von dem Sinnlichen unabhängig schon gewonnen wäre, eine Betrachtung der rein metaphysischen Wirklichkeit desselben oder der Ideen als des reell an und für sich Seienden, sondern bildet eine Anleitung zu einer solchen Abstraction oder zeigt mittelst Analyse des Seienden im Allgemeinen oder des Wirklichen als Solchen und der Bestimmungen an diesem, in welchen wir es als solches auffassen und aussprechen, dass diese Bestimmungen die Ideen sind, d. h. dass diese — hier also immer noch aus formell-logischem Gesichtspunkte als Determinationen an dem Wirklichen gefasst — an dem letztgenannten das eigentlich Seiende sind. Eben in diesem Ausgangspunkte und dieser Art der Betrachtung der Begriffe im Allgemeinen liegt auch ohne Zweifel der Grund, warum auch der Begriff, mit welchem wir hier beschäftigt sind, der der Gemeinschaft des Seienden (sowohl der Begriffe selbst als der sinnlichen Dinge), an dieser Stelle Bewegung genannt und als solche — mit Beziehung auf ihre phänomenale Form als Wirken und Leiden — aufgezeigt wird. — Ganz anders hat *Bonitz* sowohl den Zweck des Sophista als die Bedeutung der *κοινωνία*, an und für sich und in Beziehung auf die Ideenfolge, dargestellt. *Bonitz* behauptet, dass der Zweck des *Sophista* einzig und allein in der Entwickelung des Begriffes der *κοινωνία*, nicht in ir-

Leben, Vernunft und Seele (ohne welche nämlich jene nicht gedacht werden können) dem absolut Seienden nicht zukämen,

gend einer Begründung der Ideenlehre oder einem Aufzeigen der Realität der Ideen bestehe, welche letztere vielmehr vom Dialoge vorausgesetzt werde: was er daraus beweisen will, dass der bei *Plato* gewöhnliche Schluss von der Gegenwart gewisser Bestimmungen an den Dingen auf die selbstständige Realität dieser Bestimmungen (vgl. oben S. 150 et ll. ibid. allatt.) hier ganz kurz und ohne weitern Beweis auftritt (l. c. S. 76). Dies ist nun allerdings insofern richtig, als der erste (im Theaet. geleistete: s. am eben angeführten Orte) ausführliche Beweis für den soeben angeführten Schluss auf die Ideen hier vorausgesetzt und der Schluss selbst nur wiederholt wird; nur dass daraus gar nicht folgt, dass von der Herleitung der Ideen hier gar nicht mehr die Rede wäre, da hingegen diese Herleitung, nämlich von objectiver Seite ausgeführt, eben das positive Resultat der ganzen historischen Critik bildet. Dass dem so ist, leuchtet durch die einzige Bemerkung ein, dass ohne die im Sophista gegebenen Erklärungen und die weitere Entwickelung des Begriffs der Ideen die ganze Lehre von denselben auf dem Standpunkte »der Freunde der Ideen« stehen geblieben wäre (vgl. oben S. 190 f.), d. h., wie *Plato* selbst durch die strenge Critik der genannten Ansicht im Dialoge zeigt, sich selbst aufheben würde. Im Allgemeinen kann wohl gesagt werden, dass, wenn die *κοινωνία* als eine wesentliche Bestimmung der Ideen, d. h. eine solche, ohne welche diese weder sein noch gedacht werden könnten, von *Plato* betrachtet und bewiesen ist, daraus nothwendig folge, dass der Dialog, welcher eben diese wesentliche Bestimmung aufzeigt, auch wesentlich die Realität der Ideen beweise. *Bonitz* behauptet aber ferner, dass durch die im Sophista dargethane Gemeinschaft der Ideen so wenig die Realität derselben festgestellt werde, dass ganz im Gegentheile eben diese Gemeinschaft ein Widerspruch an den Ideen sei oder diese ebenso widersprechend mache, als die sinnlichen Dinge es sind. Er gründet diese Behauptung darauf, dass mit der Gemeinschaft der Begriffe die Möglichkeit an jeder Idee gesetzt werde, entgegengesetzte Bestimmungen in sich aufzunehmen und zu vereinigen oder in solche überzugehen, wie z. B. das Sein, obwohl an sich weder in Ruhe noch in Bewegung, doch nach *Plato's* eigener Behauptung ebensowohl in Ruhe als in Bewegung sein könne (l. c. S. 84). Wir müssen gestehen, dass diese Argumentation uns sonderbar vorkommt. Die Veranlassung *Plato's* zur Lehre von der Gemeinschaft der Ideen ist, wie sowohl die ganze Darstellung des Sophista als auch die Beispiele dieser Gemeinschaft, welche in demselben gegeben werden, unzweideutig zeigen, das Urtheilen oder das Prädiciren eines (allgemeinen) Begriffes von einem anderen (besonderen) gewesen. Nun ist es allerdings nicht zu läugnen, dass das Subject in jedem Urtheile eine specielle Form, in welcher das Prädicat vorhanden ist, angiebt, dass also, wenn durch mehrere Urtheile mehrere *species coordinatae* desselben Genus angegeben wer-

sondern dass dieses vielmehr unbeweglich und ohne die heilige Vernunft wäre und mithin weder leben noch denken würde[427]) — noch ferner folgen, dass Niemand jemals in Beziehung auf irgend Etwas vernünftige Erkenntniss haben könnte[428]).

den, damit auch entgegengesetzte Formen dieses Genus angegeben sind. Insofern kann nun wohl gesagt werden, dass z. B. der Triangel ebensowohl gleichseitig als ungleichseitig sein oder werden kann. Damit ist ja aber weder behauptet, dass der Triangel (der Begriff oder das Genus) werde, noch dass er die Möglichkeit in sich schliesse, Entgegengesetztes zu werden. Ganz im Gegentheil ist es rein unmöglich, dass der Triangel — als solcher oder als das Genus — jemals gleichseitig oder ungleichseitig, d. h. eine Species, sei oder werde: aus dem einfachen Grunde, weil er dann nicht mehr dieser Begriff, das Genus der Species wäre. Oder m. a. W.: die Species, d. h. die Begriffe, welche an einem andern »Theil nehmen«, werden durch die Urtheile nicht als dem Inhalte, sondern als dem Umfange des Genus oder des Prädicats zugehörig gesetzt. — Dass ein Widerspruch an *Plato's* Ideen hafte, gestehen auch wir zu, und wir werden ihn unten aufzeigen. Dieser Widerspruch aber besteht weder darin, dass die Ideen werden, — was auch in Folge der Gemeinschaft, wie wir soeben gezeigt haben (vgl. auch *Zeller* l. c. II, S. 458), nicht der Fall ist, — noch darin, dass sie mittelst eben derselben »Gemeinschaft« entgegengesetzte Bestimmungen in sich aufnehmen, — was, wie wir im Nächstfolgenden sehen werden, in Betreff der Ideen ausdrücklich von *Plato* geläugnet wird. *Bonitz's* Behauptungen in dieser Hinsicht, sowie auch in Hinsicht auf die Fehler und Paralogismen im Uebrigen, welche nach seiner Ansicht bei dem Beweise für die Ideen von *Plato* begangen wären, beruhen, wie es scheint, im Allgemeinen sämmtlich auf der Voraussetzung des bekannten Herbart'schen Satzes, dass das Sein nicht ebenso ein Begriff sei, wie die Begriffe, welche ein bestimmtes Was enthalten und ausdrücken. Eben dieser Herbart'sche Grundsatz aber, auf welchem der Realismus seiner Ansicht beruht, wartet noch auf seine Rechtfertigung und auf seine Vertheidigung auch gegen den Platonischen Idealismus des Begriffes.

426) L. c. S. 248 E: »Wie aber, sollen wir uns so leicht überreden lassen, dass Bewegung und Leben, Seele und Vernunft dem absolut Seienden (τῷ παντελῶς ὄντι) wirklich nicht beiwohnen, und dass es weder lebe, noch verständig sei, sondern ohne den Besitz der erhabenen und heiligen Vernunft unbeweglich stehe?«

427) L. c. S. 249 A.

428) L. c. S. 248 E—249 B. — Wir haben bei dieser Abtheilung der Critik *Plato's* bei jedem Ausdrucke auf seine eigne Darstellung hingewiesen, um so genau wie möglich zu zeigen, was *Plato* eigentlich und wirklich durch seine Argumentation bewiesen oder nicht bewiesen habe. Die Bedeutung der Bewegung des Seienden haben wir soeben geprüft. Was das im Texte

Dass nun eben mit diesem aus der Definition des Seienden als δύναμις hervorgehenden Begriffe der Communication oder

zuletzt Angeführte betrifft, so wollen wir nur auf Anlass der Art, wie diese Aeusserungen *Plato's* erklärt worden sind, bemerken, dass, obwohl in Folge dessen, dass die κοινωνία und die Bestimmungen, welche aus dieser folgen, als wesentliche Eigenschaften dem absolut Seienden zugestanden sind, auch Vernunft und Leben als absolut oder wesentlich reelle Bestimmungen und also auch als dem Wirklichen zukommend anerkannt werden können — was allerdings ohne die κοινωνία unmöglich wäre —, dennoch die Argumentation für die κοινωνία oder die »Bewegung«, welche von den genannten Bestimmungen ausgeht, deutlich als eine *argumentatio e concessis* bezeichnet wird (s. l. c. N. 426). Darum wird auch bei der Beweisführung für die κοινωνία im Ganzen das decisive Gewicht nicht auf diese Bestimmungen des Seienden, sondern auf seine Eigenschaft, wissbar zu sein, gelegt (l. c. S. 249 B). Vorzüglich aus dieser Stelle und den Worten (von Leben und Vernunft), auf welche wir soeben hingewiesen, in Vereinigung mit dem, was *Plato* von der Bewegung des Seienden sagt, hat indessen *Steinhart*, mit welchem *Susemihl* im Wesentlichen übereinstimmt, seine Theorie von der Bedeutung der Platonischen Idee und der Ideenlehre geschöpft. Eben die angeführten Worte bezeichnen nämlich nach *Steinhart's* Ansicht »den Höhepunkt« des Soph., wo es uns vergönnt sei, »einige ahnungsvolle Blicke in das ewige Reich der Ideen zu thun« (l. c. III S. 439): — wobei zu bemerken ist, dass, wenn *Steinhart* auf solche Weise, wo ausgemacht und bestimmt werden soll, was den eigentlichen Kernpunkt an der Platonischen Ideenlehre bilde, den Unterschied zwischen dem, was in dieser wissenschaftlich bewiesen ist und im Systeme im Ganzen einen wissenschaftlich berechtigten Platz hat, und dem, was aus dem populären religiösen Bewusstsein geschöpft und als solches von *Plato* selbst angegeben ist, übersieht, dies für *Steinhart* ganz natürlich ist, weil nämlich nach seiner Ansicht die eigentliche und so zu sagen innere Seite der Ideenlehre, d. h. das, was die Ideen an und für sich seien, von *Plato* niemals wissenschaftlich auseinandergesetzt ist (l. c. III, S. 461, vgl. S. 234, 585; IV, S. 40). Die von *Plato* gegebene Aussicht in das Reich der Ideen beschreibt *Steinhart* auf folgende Weise. Von den »Begriffen des Verstandes«, den Genera und Species, hat *Plato* die »Ideen der Vernunft« wesentlich unterschieden. *Steinhart* giebt wohl zu, dass *Plato* dies nicht in den Worten gethan habe, sondern dass er im Gegentheil auch jene — die von den Ideen wesentlich verschieden sind — Ideen nenne (l. c. IV, S. 81). Sie seien aber dennoch, wie gesagt, wesentlich verschieden und ihr Unterschied bestehe darin, dass, wenn die ersteren oder die Begriffe des Verstandes, wie im Sophista gezeigt werde, in Gemeinschaft miteinander treten können — der Beweis im Soph. von der κοινωνία beziehe sich nämlich nicht auf die Ideen an und für sich (l. c. III, S. 424—425, 440—441, 464, 596, 604) —, die Ideen dagegen theils wesentlich in Bewegung oder

der *κοινωνία* ein Wendepunkt in der ganzen Betrachtung des Seienden eingetreten und ein Schritt vorwärts gethan ist über

wirksam und schaffend und sonach persönliche Kräfte (l. c. III, S. 309 ff. u. a. St.), theils wesentlich »etwas mehr als nur Begriffe« seien, nämlich ausser dem Bewusstsein und unabhängig von demselben seiende Substanzen (l. c. III, S. 269 u. a. St.; IV, S. 80—81; V, S. 118). — Auf die letztere Behauptung, welche, wie leicht zu sehen ist, eigentlich damit gleichbedeutend ist, dass die Ideen eine Art von Dingen seien, werden wir unten bei *Stallbaum's* Aeusserungen in derselben Richtung, mit welchem *Steinhart* in diesem Punkte, nicht ohne einen von *Hermann* (l. c. S. 505) gegebenen Anlass, übereinstimmt, zurückkommen. Hier wollen wir nur bemerken, dass, wenn *Steinhart* seine Ansicht auf den Sophista stützt, dies ganz deutlich durch die Behauptung *Schleiermacher's* veranlasst worden ist, nach welcher in diesem Dialoge das Sein in doppelter Bedeutung, als absolutes und als relatives oder Prädicat eines Anderen, zu fassen wäre, indem im Dialoge selbst ein Herabsteigen von jenem zu dem »Gebiet der Gegensätze« stattfinde (l. c. II, 2 S. 137, 144). Da nun *Steinhart* sich dieser Aeusserung *Schleiermacher's* auf die Weise bedient, dass er sagt, das Sein bedeute zuerst (in den Critiken über die älteren Systeme) »Ursubject« oder »absolutes Ursein«, nachher (bei der Darstellung seines Verhältnisses zu anderen Begriffen: S. 254 im Soph.) Prädicat und relatives Sein: so gilt in Rücksicht auf diese von *Plato* selbst nicht mit einem einzigen Worte angedeutete Veränderung des Gegenstandes der Untersuchung gegen Beide *Zeller's* Bemerkung: »das Sein wird hier (im Sophista) nicht zu den Gegensätzen herabgeführt, sondern es ist das Sein in der Welt der Gegensätze, von dem wahren Sein gar nicht scharf geschieden« (Plat. Stud. S. 189). — Was wiederum die erstere unter den von *Steinhart* den Ideen beigelegten *notae distinctivae*, dass sie »rastlos wirksam« oder »schöpferische Mächte« seien, betrifft, so soll *Plato* ganz plötzlich, als er den Sophista verfasste, diese dem im Theaet. und anderen Sokratischen Dialogen Gesagten schnurstracks widerstreitende Eigenschaft an den Ideen entdeckt haben; und *Steinhart* und *Susemihl* können nur ihre Freude über die wackern Fortschritte ausdrücken, welche *Plato* gemacht, als er die Ideen nicht mehr auf blosse Begriffe beschränkte (*Steinh.* l. c. III, S. 455 ff.; *Susemihl* l. c. I, S. 298, 301, 307). Allerdings war dem *Plato* noch eine Entdeckung übrig: diese geschehe in dem Phaedrus und dem Phaedon, wo es die Seele — nämlich die Weltseele, von der diese Dialoge eigentlich handeln — sei, welche die im Sophista und dem Parmenides noch der Idee zugeschriebene Wirksamkeit und Bewegung übernommen habe (*Steinh.* l. c. IV, S. 65, 79, 80—81; vgl. *Susemihl* l. c. I, S. 441, 458). Uebrigens möge man nicht glauben, dass die Idee hiermit aufgehört, auch selbst wirksam zu sein: es verhalte sich damit nur so, dass ihre Wirksamkeit nunmehr nicht bloss Bewegung oder Werden, sondern ebenso unmittelbar Ruhe sei, wodurch der Platonismus als eine Versöhnung zwi-

jede der dargestellten Auffassungen hinaus: dies ist von *Plato* auch durch die Form oder die Art der Darstellung sogar deut-

schen dem Ionismus und dem Eleatismus hervortrete (*Steinh.* l. c. III, S. 307, 428, 438). Der Leser möchte vielleicht neugierig sein zu erfahren, nicht weniger, wie *Steinhart* und *Susemihl* wissen können, dass das Angeführte *Plato's* Ansicht sei, als ferner, wenn dem so ist, in welcher Art die eben genannte Versöhnung eigentlich vor sich gehe. Wir können diese beiden Fragen auf einmal beantworten: sowohl der Beweis als die Erklärung dieser Behauptungen liegen theils in der Analyse des Begriffs des Augenblicks, welche im Dial. Parmenides gegeben ist (*Steinh.* l. c. III, S. 287—289; *Susemihl* S. 347 ff., 352 ff.), theils auch darin, dass die Idee, und insbesondere die höchste, von *Plato* (durch die oben angeführten Bestimmungen von Leben und Bewegung) als »schaffender Geist« (*Steinh.* l. c. III, S. 314; *Susemihl* l. c. I, S. 446) oder, wie es auch heisst, als Einheit, welche sich zur Vielheit entfaltet und zu sich selbst zurückgeht, oder als *causa et finalis et efficiens omnium* aufgefasst sein soll (*Steinh.* l. c. III, S. 304; V, S. 214 ff.; *Susem.* l. c. I, S. 360—361, 446), und da ja »selbst in dem einzelnen Menschengeiste in der Thätigkeit des Denkens Ruhe und Bewegung verbunden sind, da das Denken zugleich ruhende Betrachtung und doch regste Thätigkeit ist, so muss in dem absoluten Geiste jener Gegensatz zur vollkommensten Harmonie ausgeglichen sein« (*Steinh.* l. c. III, S. 457), umsomehr als es dieselbe Vernunft ist, welche »ihre Begriffe auf das Schärfste von einander unterscheidet und sie auch wieder zu systematischen Einheiten verbindet« (l. c. S. 466). — Wir haben diese Ansichten der Vollständigkeit wegen angeführt; zu einer näheren Prüfung der in ihnen enthaltenen Sätze, insofern diese als Platonische angegeben sind, werden wir unten Gelegenheit haben; wieweit aber diese ihre Eigenschaft durch das nach *Steinhart* und *Susemihl* Angeführte dargethan sei, möchte von selbst einleuchten. — Mit *Steinhart's* Auffassung der Ideenlehre und der Bedeutung des Sophista stimmt auch *Michelis* wesentlich überein, trotz der scharfen Polemik, welche er gegen *Steinhart* und besonders gegen *Susemihl* richtet. Die Worte sind allerdings andere, die Sache aber ist mit geringer Modification dieselbe. *Steinhart's* Entgegensetzung der Begriffe des Verstandes und der vernünftigen Ideen kehrt bei *Michelis* in dem Gegensatze wieder zwischen Formalbegriffen, d. h. solchen mehr oder weniger allgemeinen Begriffen, die in dem menschlichen Denken gegenwärtig sind, und Realbegriffen, welche im Gegensatze zu den ersteren ein objectives Sein und den Grund sowohl jener als des objectiv Wirklichen bilden sollen. Diese Entgegensetzung, welche wenigstens für *Plato's* Philosophie vollkommen falsch ist, hat bei *Michelis* der ganzen Betrachtung eine schiefe Richtung gegeben, indem in Folge davon theils alle Beweise und Resultate bei *Plato* von einem denselben ganz fremden Gesichtspunkte aus beurtheilt und abgewogen werden, theils die »Realbegriffe« eine Art von transcendenten Sub-

licher, als es bei dem Hervortreten von dergleichen decisiven Resultaten gewöhnlich bei ihm der Fall ist, bezeichnet worden[429]).

stanzen oder dem denkenden Bewusstsein und seinen Bestimmungen äusserlich bleibenden Dingen werden — ganz im Gegensatz mit dem Platonischen Idealismus. Dies führt nun für *Michelis* alle die Schwierigkeiten und schiefen Ansichten mit sich, welche allen den Auffassungen der Platonischen Ideenlehre gemeinsam sind, die in den Ideen Dinge sehen. In Rücksicht auf den Sophista tritt dies darin hervor, dass in der folgenden dialectischen Erörterung der allgemeinsten oder ersten Begriffe (wovon sogleich unten) das Sein und die Bewegung reale, die andern angeführten Begriffe dagegen formale Begriffe sein sollen. Ja sogar das Ergebniss der ganzen dialectischen Entwickelung des Dialogs ist nach *Michelis* im Wesentlichen dasselbe, als nach *Steinhart's* eben angeführter Ansicht. Auch nach *Michelis* also werden wir auf ein hinter den Gegensätzen (von Sein und Bewegung) liegendes absolutes Princip geführt, welches »über den Gegensatz des Beharrens und der Bewegung erhaben« sei und beide in sich vereine. Diese Einheit des Entgegengesetzten soll nur nicht, wie bei *Steinhart*, nach Analogie der endlichen Thätigkeit oder in einer an die Identitätsphilosophie erinnernden Weise gefasst werden, sie soll also nicht eine solche sein, welche »sich zur Vielheit entfaltet und zu sich selbst zurückgeht« — was *Michelis* als Pantheismus perhorrescirt —, noch darf die Art der Vereinigung durch das Beispiel des menschlichen Denkens erläutert werden. Die Einheit sei dagegen in der That der lebendige dreieinige Gott, zugleich als Schöpfer gedacht, — und die Unkunde *Plato's* von diesem Begriffe sei daran Schuld, dass die Resultate seiner Speculation nicht besser seien als sie sind. Die einzige Erklärung der Denkbarkeit dieser Einheit als solcher, d. h. als Einheit von Entgegengesetztem, welche gegeben wird, besteht in der aus der Zeit der Hegelschen Philosophie wohlbekannten Phrase, dass sie »den Gegensatz in sich aufgehoben« habe; d. h. wir werden direct in das berühmte *asylum ignorantiae* hineingeführt. Ebenso finden wir endlich den aus dem Parmenides geschöpften Begriff des »Augenblickes« als das eigentliche Agens in dieser ganzen Ansicht wieder (s. *Michelis* l. c. S. 198, 200, 217, 225, 226, 245, 247, 248, 250, 252, 253, 254, 255, 256, 258, 260).

429) Dies zeigt sich theils darin, dass *Plato* nach dem soeben angeführten Schlusse seiner critischen Untersuchungen einen Augenblick still steht und einen Blick zurückwirft (S. 249 D, 250 D—E); theils — wenn dies auch beim ersten Anblick gerade das Gegentheil zu beweisen scheint — in der Erklärung, dass er sich eben jetzt in der grössten Verlegenheit rücksichtlich seines Gegenstandes befinde, — ein bei ihm nicht ungewöhnliches Mittel, um, wie man gesagt hat, den eigentlichen Zweck und das Resultat seiner Untersuchungen zu verbergen, oder vielleicht richtiger ausgedrückt, um mittelst einer Zusammenfassung der Schwierigkeiten, welche hervorgetreten sind, diese mit dem Ausweg, welcher zu ihrer Lösung gefunden wor-

Daher besteht auch die Aufgabe, mit deren Lösung der ganze nachfolgende Theil des Sophista sich beschäftigt, darin, dass, nachdem der eben angeführte Begriff im Allgemeinen so, wie wir gesehen, als gültig und nothwendig aufgezeigt worden ist, in seiner näheren Entwickelung von seiner Bedeutung in Beziehung auf das Seiende und seiner Anwendung auf dieses gezeigt werde, wie dadurch die Mängel und Widersprüche gehoben seien, in Folge deren auch die früheren Erklärungen desselben, in welchen unläugbar richtige Bestimmungen ihm zuerkannt wurden, dennoch, weil sie bei diesen allein stehen geblieben sind, im Ganzen als Erklärungen seiner Natur und Beschaffenheit verworfen werden müssen[430]. — Die Schwierigkeit, welche übrigens bei der Darstellung der logischen Ordnung in der Entwickelung dieser späteren Abtheilung des Sophista, und somit auch bei der Darstellung des durch jene gewonnenen Resultats sich fühlbar macht, beruht darauf, dass dieses Resultat — zugleich Resultat der Critik der früheren Ansichten und der Untersuchung des Begriffs des Seienden — bei *Plato* nicht in der Form eines fortgehenden allgemein wissenschaftlichen Raisonnements hervortritt, sondern, nachdem es nur sozusagen in seinen generellen Contouren und Grundzügen in dieser Form angegeben worden ist, seine eigentliche Entwickelung und anschauliche Darstellung in einer speciellen Anwendung eben auf die Begriffsbestimmungen des Seienden erhält, welche in den vorher critisirten Ansichten von diesem Seienden exclusiv festgesetzt waren, so nämlich, dass diese Bestimmungen hierbei zugleich als Beispiele des vorher im Allgemeinen Gesagten gebraucht werden und zugleich, da sie die allgemeinsten sind, wirklich die ersten Momente an einer Entwickelung des Be-

den, zu vergleichen, und dadurch zugleich diesen als einen Ausweg recht deutlich erkennen zu lassen und zugleich den Leser darauf hinzuweisen, die Lösung selbst zu unternehmen. Dass dies hier die wirkliche Absicht sei, zeigt sich am deutlichsten darin, dass *Plato* selbst trotz der Versicherung seiner Verlegenheit sich durch sie nicht hindern lässt, auf die hererzählten Schwierigkeiten den Ausweg, welcher in der That schon ihre Lösung angiebt, wirklich unmittelbar anzuwenden (l. c. S. 251 A—B).

430) L. c. S. 250 D f.

griffs des Seienden bilden[431]). Diese beiden von *Plato* neben einander gestellten Expositionen mussten zu besserer Uebersicht durch Aussonderung der allgemeinen Bestimmungen, welche in der exemplificirten Darstellung *Plato's* mit epischer Ausführlichkeit veranschaulicht sind, in eine einzige, in allgemein logischer Form entwickelte Darstellung zusammengefasst werden.

Kehren wir also zu der Frage von dem Seienden oder dem Universum zurück und wenden auf diese das Resultat an, auf welches die zuletzt entwickelte Critik uns geführt hat, so kann dieses Resultat im Allgemeinen so ausgedrückt werden, dass, da das Seiende ohne Wirken und Leiden nicht einmal als solches gedacht oder ausgesprochen werden kann, dadurch zugleich gegeben ist, dass Bewegung ebensowohl als »Ruhe« affirmirt werden muss — oder ein Sein, eine Idee ist[432]), — und zugleich dass, eben weil dem so ist oder weil beide sind, das Sein selbst als ein Drittes gefasst werden muss, welches folglich selbst sich weder bewegt noch ruht[433]). Bei solchem Verhältnisse brauchen wir also nur das, was in diesem Resultate — oder darin, dass Bewegung neben Ruhe ist — enthalten ist, näher zu betrachten oder demselben einen allgemeinen Ausdruck zu geben, um erstens in Rücksicht auf das Seiende (τὸ πᾶν) die zwei Sätze als unläugbar aufstellen zu können, von welchen der eine die Einsicht aussagt, dass Mehrere (etwas mehr als das Sein oder der Begriff desselben *in abstracto*) sind, und der andere, dass — eben weil dem so ist — diese Mehreren als seiend mit dem Sein communiciren, oder dass jede Affirmation von Mehreren, auch wenn diese mehrere Begriffe oder Ideen sind, eine Bewegung oder eine

431) Vgl. *Ritter* l. c. II, S. 285, – wobei wir übrigens bemerken, dass diese Platonische Darstellung unseres Erachtens eine weit positivere Bedeutung, sowie auch mehr den Charakter des ununterbrochenen Fortschreitens hat, als *Ritter* (auf den nächst vorhergehenden und folgenden Seiten) ihr zugestehen will.

432) L. c. S. 249 C—D. Dass die von Gedankenstrichen eingeschlossenen Worte eine richtige Erklärung enthalten, dies ist durch Vergleichung derselben mit dem Resultate der Critik der frühern Ansichten leicht ausser Zweifel zu stellen, — weshalb *Plato* auch l. c. an die Einseitigkeiten jener erinnert.

433) Soph. S. 250 B–C, womit vgl. S. 254 D—255 E.

Communication, nämlich des Seins mit den Mehreren, welche affirmirt werden, in sich schliesst [434]). *Plato* veranschaulicht und fasst diese beiden Sätze dadurch zusammen, dass er eine mögliche Einwendung, welche bei denselben zu entstehen scheint, selbst aufwirft und beantwortet. Diese scheinbare Einwendung besteht in der Frage, ob wir nicht durch die Affirmation sowohl der Ruhe als der Bewegung nur zu einem concreteren Ausdrucke des schon critisirten Standpunkts derjenigen gelangen, welche von einer Mehrheit von Seienden oder Elementen ausgingen, und somit auch denselben Schwierigkeiten noch ausgesetzt seien [435]). Aber, antwortet er, eben dies ist durch die angeführten Sätze oder durch die Erkenntniss der Möglichkeit, dass wir ein jedes (wirkliches Ding) mit mehreren Namen benennen, damit also dasselbe Sein über Mehrere verbreiten können [436]), weggeräumt, — welche Einsicht oder welcher Satz um so richtiger ist, als in der That, wenn dem nicht so wäre, weder die Ansichten, welche das All in Bewegung, noch die, welche dasselbe in Ruhe versetzen — die letzteren mögen übrigens das Seiende als Eins oder als eine Mehrheit (von Ideen) fassen —, möglich wären. Denn Alle verknüpfen (*προςάπτουσι*) doch »das Sein« mit dem All oder legen es ihm bei als das, welches wesentlich in Bewegung oder in Ruhe, Eins oder Mehrere ist [437]).

Wir gehen nun einen Schritt weiter, indem wir im Gegensatz zu dem, was hiermit aus der Affirmation der Bewegung geschlossen worden ist, daran erinnern, dass andrerseits, wie vorher gezeigt worden, ohne Ruhe oder Stillstehen Nichts sich gleich blieb oder so (ein Dieses) war, und dass folglich, wenn Alles sich bewegte (nicht weniger als wenn Alles still stände), sowohl Bewegung als Stillstand aufgehoben sein würde [438]), insofern nämlich als, wenn es unmöglich ist, dass Nichts in Gemeinschaft trete, es viel deutlicher noch erhellt, dass nicht Alles in Gemeinschaft mit Allem treten, Bewegung nicht Stillstehen und Still-

434) L. c. S. 250 A—B.
435) L. c. S. 249 E.
436) L. c. S. 251 A—B, 253 D.
437) L. c. S. 251 E—252 C.
438) L. c. S. 249 B—C.

stehen nicht Bewegung[439]) sein kann. Dies enthält und veranschaulicht — wie schon aus den Gründen ersichtlich ist, welche für die zwei oben über das Seiende ausgesagten Sätze angegeben worden sind — die Richtigkeit und Nothwendigkeit noch zweier Bestimmungen für das Seiende. Zugleich damit, dass nicht Alles mit Allem communiciren kann, — oder im Allgemeinen insofern als Mehrere sind —, ist es erstens nothwendig anzuerkennen, dass das Sein und die Verbindungen (der Mehreren) mit demselben noch nicht die Einerleiheit des Verbundenen bezeichnen oder aussagen, oder m. a. W. dass Identität (*τὸ ταὐτόν*) und zugleich auch Differenz (*ϑάτερον*) ebensowohl sind als das Sein, dass beide neben diesem sind, so dass also Nichts aus dem Grunde, weil es ist — oder weil das Sein demselben beiwohnt —, schon einerlei oder verschieden ist, sondern das Eine durch die Gegenwart der Identität, das Andre durch die Differenz[440]). Ueberdies, und eben weil dem so ist, geht zweitens aus dem soeben von dem Seienden Gesagten (d. h. aus der Mehrheit des Seienden oder aus der Beschränkung der Communication innerhalb desselben) die Einsicht hervor, dass die Differenz ebensowohl als das Sein und die Identität mit Allem communicirt, oder dass, sofern Etwas wirklich ist, davon die Differenz (von allem Andern) ebensowenig als Sein und Identität (mit sich selbst) negirt werden kann[441]). — Da aber auf diese Weise jedes Seiende als solches eben dadurch, dass es (Etwas an und für sich) ist, im Verhältnisse zu jedem Anderen verschieden oder nicht dieses Andere ist[442]): so haben wir in diesem Begriffe der Differenz oder des Anderen in der That zugleich den Begriff des Nichtseins gefunden, und aus der eigenen Natur des Seins dargethan, dass das Nichtsein nicht weniger als das Sein ist (ein Seiendes bedeutet), obwohl freilich immer im Verhältniss zu Anderem (oder als ein Anderes), und in Alles eingeht, ja eben deshalb — weil von dem Sein (oder dem Begriffe desselben) dasselbe gilt, was von jedem Seienden —, dass dieses, das Sein

439) L. c. S. 252 D.

440) L. c. S. 252 E, 254 E—255 E; vgl. S. 256.

441) L. c. S. 255 E, vgl. S. 256 D.

442) L. c. S. 256 E, vgl. e. p. A—C.

selbst, so oft als es ein Anderes giebt (d. h. im Verhältnisse zu jedem anderen Ding oder Begriff), ein Anderes ist, d. h. insofern nicht ist[443]).

Dass hiermit die von *Parmenides* der Forschung gesetzten Grenzen überschritten seien, ist die Bemerkung, welche *Plato* dem Gesagten hinzufügt. Es ist nämlich klar — und dies drückt die Art und Weise aus, in welcher *Plato* selbst mit einem Rückblick auf das Vorhergehende das Resultat angiebt, auf welches dieses geführt hat[444]) —, dass, wie einerseits die Bedeutung des Nichtseienden nach den zuletzt angeführten Beweisen nicht mehr die einer Abwesenheit oder eines Gegensatzes von dem ist, was ist und was man weiss, oder die eines Etwas, welches gleichsam ausser dem Begriffe wäre, sondern umgekehrt die eines Solchen, welches ebensowohl als das Sein ist und gewusst wird oder auch Begriff ist, nämlich nur der Begriff eines Anderen oder der des Unterschieds, so auch andrerseits nach dem, was dieselben Beweise dargethan, — oder nur als die andere Seite oder als ein anderer Ausdruck des eben angeführten Resultates, — das Seiende als solches niemals nur Sein oder identisch mit dem Begriffe des Seins *in abstracto,* sondern selbst ein im Verhältnisse zu allem Anderen bestimmtes Seiende[445]), insbesondere Leben und Vernunft[446]) ist. Kurz gesagt: »an jedem Begriffe ist viel Seiendes, aber unzählig viel Nichtseiendes«[447]) — und hiermit ist eine Erklärung sowohl des Seins als des Nichtseins gegeben. — Daraus geht nun auch der Begriff des wahren Wissens hervor, als der eines nach der Natur des Seienden selbst und nach der Art seiner Communication bestimmten Unterscheidens und Zusammenfassens oder einer Classification *κατὰ γένη*, — welches als solches ebensowohl von einem unterschiedlosen Zusammenwerfen eines Jeden mit Allem, als von einem Trennen des Einen von jedem Andern verschieden ist[448]). Wenn jenes, das

443) L. c. S. 256 C, 257 A, 258 A—C.

444) S. l. c. S. 258 C—D.

445) L. c. S. 258 D—259 B.

446) Nach l. c. S. 248 E ff.; s. oben S. 207 ff.

447) L. c. S. 256 E.

448) L. c. S. 253 B—254 B, 259 E: wo die bekannte Bestimmung des Begriffs der Dialectik, welche, schon in Phaedr. S. 265 D ff. ausgesprochen

Zusammenwerfen, den Neulingsversuch eines Menschen, der eben erst mit den ὄντα in Berührung gekommen, bezeichnet, so ist dieses, das Trennen, die Sache eines den Musen entfremdeten und unphilosophischen Geistes[449]). Denn die συμπλοκή der Ideen ist die Bedingung des menschlichen Denkens und Redens, welches letztere ja auch in jedem Momente eine Zusammenfassung von Wörtern ist[450]), — obwohl Dialectik für die richtige Entwickelung des ersteren, sowie Grammatik für die des letzteren vonnöthen ist[451]).

IV.

Die Ideen, metaphysisch betrachtet.

Die Bedeutung dieser Betrachtung der Ideen und ihr Verhältniss zu den vorhergehenden ist von *Plato* selbst ausgesprochen, indem er in der Einleitung des Dialogs Parmenides das Problem dieses Dialogs mit den Resultaten der vorhergehenden Betrachtungsweisen zusammenstellt, — damit zugleich die Stellung dieses Dialogs zu denjenigen bestimmend, in welchen diese Resultate gewonnen sind. »Glaubst du nicht«, — heisst es in der angeführten Einleitung, — »dass es auch in Absehung von allen ähnlichen, unähnlichen u. s. w., mit einem Worte von allen einzelnen sinnlichen Dingen[452]), an und für sich eine Idee der Aehnlichkeit giebt und eine andere, dieser entgegengesetzte der Unähnlichkeit u. s. w., und dass unter der Voraussetzung, dass

und in ihrer Anwendung aufgezeigt, späterhin zu wiederholten Malen von *Plato* dargestellt worden ist, wissenschaftlich bewiesen und abgeleitet wird.

449) Soph. S. 259 D (womit vgl. S. 251 B–C): in welchen scharfen Ausdrücken man, ohne Zweifel mit Recht, eine den einseitigen Sokratischen Genossen *Plato's* gegebene Zurechtweisung hat sehen wollen.

450) L. c. S. 260 A, 261 D ff; wobei kaum vonnöthen sein möchte zu erinnern, dass hiermit die endliche Lösung aller der Schwierigkeiten und Einseitigkeiten in dieser Rücksicht gegeben ist, welche in den vorhergehenden Dialogen behandelt und critisirt worden sind; vgl. oben S. 159 ff.

451) L. c. S. 252 E ff.

452) Siehe Parmenid. S. 129 D.

es solche Ideen gebe — und zwar, dass es Ideen gebe von allem Veränderlichen ohne Ausnahme[453]) —, ich und Du und alles Andere (τἄλλα), was wir Vieles nennen, das, was wir sind, nur sind durch Theilnahme an den Ideen? Denn dass jedes einzelne Ding zugleich ähnlich und unähnlich, eins und vieles u. s. w. ist, — kurz gesagt, dass es mehrere Bestimmungen in sich begreift, dies ist eben so leicht (*de facto*) zu beweisen als zu erklären, nämlich durch Theilnahme zugleich an mehreren und entgegengesetzten Ideen, ohne dass dieses jedoch zu bedeuten hätte, dass die Verschiedenen und Entgegengesetzten selbst das Eine oder das Andere seien. Darzuthun aber, dass das Eine an sich Vieles, und das Viele selbst als solches Eins sei, und dass ebenso auch allen übrigen Ideen (γένη καὶ εἴδη) Verbindung und Unterscheidung in gleicher Weise zukomme: dies schiene mir eine bewundernswerthe Aufgabe«[454]). — Die erste Hälfte dieses Ausspruchs bezeichnet sehr genau den Entwickelungspunkt, bis zu welchem die Ideenlehre (oder das Resultat, zu welchem die Auffassung des wahren Wissens und des Seins) in den Dialogen, mit welchen wir uns bisher vorzüglich beschäftigt haben, von verschiedenen Gesichtspunkten aus fortgeführt worden ist; und auch an die Art, wie diese Entwickelung gewonnen wurde, erinnert *Plato* hier. Diese Art bestand zu allererst in der Reflexion auf die menschliche Erkenntniss, indem diese als ein reeller Inhalt oder als eine Bestimmtheit der Seele betrachtet wurde. Indem nämlich solche Reflexion zeigte, dass in jeder Erkenntniss ausser dem Vielen und Wechselnden gewisse Momente aufgezeigt werden können, welche in allem Gleichartigen innerhalb jenes Mannigfaltigen unveränderlich oder eines und dasselbe sind, so war damit der erste Grund zur Affirmation von Ideen gegeben und zugleich der erste Gesichtspunkt und die erste Bedeutung für ihre Wirklichkeit als Inhalt des Bewusstseins, welcher Inhalt — dem gemäss, was der Theaetet gezeigt hat — gerade wegen seiner genannten Eigenschaften, als solcher oder als ein Sein in der Seele betrachtet, ebensowenig mit den sinnlichen Determinationen der Seele zusammenfallen oder aus diesen ge-

453) L. c. S. 130 D ff.

454) L. c. S. 128 E—130 A.

schöpft sein kann, als er, da er aus reellen Bestimmungen oder wirklichen Gedanken der Seele besteht, — wie vorzüglich der Cratylus geschlossen hat, — in Gedanken von Nichts bestehen kann, oder in Gedanken, denen nur subjective Gültigkeit zukäme, ohne dass sie Gedanken von einem Sein in dem Vielen wären[455]). — Gehen wir auf der andern Seite von dem objectiven Gesichtspunkte des Wissens als Wissens von dem Seienden, und zugleich von diesem, dem Seienden selbst (oder dem *πᾶν*) aus, so zeigt sich — was durch die oben angeführte erkenntnisstheoretische Untersuchung schon bewiesen ist — bei einer solchen Betrachtung der Eleatische Satz ohne Zweifel völlig befugt und unbestreitbar, dass ohne dem Vielen eine Einheit und allem Werdenden ein wirkliches Sein vorauszusetzen ebensowenig ein Wissen als ein Seiendes sich denken lässt, also ohne eine solche Bedingung auch nicht dasein kann. Eben daraus, dass es so ist, oder weil dieser Satz universell und unwiderleglich richtig ist, folgt jedoch, dass er auf das Sein selbst (oder auf den abstracten Begriff des Seins) nicht eingeschränkt sein darf und auch bloss auf das Nichtsein als solches sich nicht beziehen kann, sondern dass er im Gegentheil nur in aller Ausdehnung zu wirklicher Anwendung gebracht zu werden braucht, um mit eben derselben Nothwendigkeit und aus demselben Grunde von jeder Bestimmung des Bewusstseins oder von Allem, was als ein wirklich Seiendes gefasst wird, zu gelten[456]). Dieses in Vereinigung mit der daraus unmittelbar folgenden Bestimmung an allem Seienden, welche *Plato* Communication nennt, — eine Bestimmung, die schon in der Gegenwart des Seienden in dem Bewusstsein und für dasselbe oder in der Auffassung desselben als solchen den Beweis ihrer Wirklichkeit hat, — ist nun auch das in

455) L. c. S. 132 A—C.

456) Vgl. mit l. c. N. 454 Parm. S. 130 E—131 B, wobei zu bemerken ist, dass dasselbe, was nach dem hier Angedeuteten im Sophista theoretisch ausgeführt worden ist und das Resultat dieses Dialogs bildet, im Politicus von praktischem Gesichtspunkte aus dargestellt ist in der Lehre von dem Guten als dem Masse, das für die Wirklichkeit alles (relativen) Guten vorausgesetzt werden muss, ja unter dessen Voraussetzung erst, d. i. wenn ein Mittleres gegeben ist, ein zu Viel und zu Wenig sich denken lässt: S. 283 D ff. 305 E ff.

dem oben angeführten Ausspruche angegebene Resultat des Sophista. Und dieses Resultat enthält zwei Momente: auf der einen Seite, dass das Sein oder die Merkmale desselben, welche ihm die Eleaten vindicirt haben, sich in jeder Affirmation des Denkens oder in Allem, was von demselben affirmirt ist, wiederfindet, oder dass eine jede Bestimmung des Denkens und ein jedes Object desselben als solches nach der Ausdrucksweise *Plato's* mit dem Sein »communiciren«, ja, dass die Relativität selbst, das Werden und das Nichtsein, nur unter dieser Bedingung sein kann, wenn es auch zugleich als ein Anderes als das Sein gedacht werden und ein Anderes als das Sein sein muss; — auf der andern Seite, dass jedes Seiende und ohne Ausnahme Alles, was als ein Wirkliches affirmirt worden ist, sowie auch jede Bestimmung eines solchen, eine Idee voraussetzt und nur durch Theilnahme an dieser ist und, wie *Plato* sich ausdrückt, »seine Benennung« erhält, oder dass Wissen (realiter betrachtet) und Sein die Affirmation der Idee (im Bewusstsein und als dessen Object), d. h. die Affirmation des an sich constanten und bestimmten Seins und derjenigen Bestimmung des Bewusstseins bedeuten, deren Gegenwart in jedem Falle das ausmacht, was das Actuelle in der Erkenntniss und in dem Seienden ist, und in Bezug auf welches — oder als welches — das Seiende ist (z. B. Grösse in dem, was gross ist oder was dadurch ist, dass es gross ist u. dgl.).

Hierzu kommt nun das Problem, welches in der letzten Hälfte der aus dem Parmenides oben citirten Aeusserung rücksichtlich der Natur und des Wesens des Seienden ausgesprochen ist und das als unmittelbare Folge aus den Resultaten der vorhergehenden Untersuchungen hervorgeht, an welche auf Veranlassung und unter Leitung von *Plato's* eigener Darstellung in der Einleitung des genannten Dialogs hiermit erinnert worden ist. Wenn nämlich diese Untersuchungen einerseits, den Ausgangspunkt von der Erkenntniss und einer psychologischen Betrachtung derselben nehmend, in den Ideen als apriorischen Bestimmungen (um uns eines modernen Ausdrucks zu bedienen) das sowohl in subjectiver als in objectiver Bedeutung Wahre und eigentlich Reelle an allem Wissen und für dasselbe gefunden haben; wenn andrerseits die Betrachtung des (factisch) Seienden oder Wirklichen jede (Begriffs-) Bestimmung als ein Seiendes

Seiende in Folge dessen, was diese Untersuchungen gezeigt haben, nothwendig als ein Ideelles und in sich Bestimmtes, kurz gesagt, als ein System von für sich seienden Ideen gefasst werden müsse, und dass nur durch Gegenwart von Ideen alles Andere begreiflich werde: lässt sich dieses Absolute als solches ohne Widerspruch denken und ebenso das relative Sein und das Wissen (d. i. die Relation des Seins zum Subjecte) aus demselben erklären? Oder negativ ausgedrückt: kann es schlechthin aus dem Begriffe des Seins nachgewiesen werden, dass ohne die soeben angeführte Bedeutung und ohne die soeben angeführten Bestimmungen weder dieses selbst als ein Absolutes, noch eine Erklärung des Relativen aus demselben und des Wissens von Beidem möglich sei? Dies ist die Frage, die aus allen vorhergehenden Untersuchungen natürlich hervorgeht und auf deren Beantwortung sie sämmtlich hinweisen. Es ist nämlich klar, dass erst durch diese Antwort die metaphysische Grundlage gegeben wird, deren Nothwendigkeit vor aller Physik eben das ist, worauf diese vorhergehenden Untersuchungen durch ihre Resultate direct, ja man kann wohl hinzufügen, worauf alle vorhergehenden griechischen Systeme indirect hingewiesen haben; folglich ist auch klar, dass erst hierdurch das Princip gewonnen und wissenschaftlich gerechtfertigt ist, aus dem progressiv oder synthetisch ein philosophisches System ausgeführt werden kann. Oder, um uns mit besonderer Hinsicht auf die nähere Bedeutung, die einer solchen Grundlegung oder diesem metaphysischen Sein und dem absoluten Principe bei *Plato* zukommen, auszudrücken: es lässt sich begreifen, dass, wenn bisher die Ideen subjectiv als das Wahre in dem Bewusstsein und der Erkenntniss, objectiv als das wesentlich Seiende in dem (factisch) Wirklichen oder in den gegebenen Dingen gefasst und betrachtet worden, die Antwort dagegen auf die soeben aufgestellte Frage mit einer Betrachtung der Ideen als Ideen oder als des an und für sich Wahren und Wirklichen — zugleich in subjectiver und objectiver Hinsicht oder als Princip und Einheit in beiden und für beide[458]) — zusammenfällt.

458) Vergl. l. c. N. 454 und Parmen. S. 135 A; es ist klar, dass auf diese Weise erst hier und als ein Problem, das nach dem Sophista noch

steht, auch das (wesentlich) Seiende selbst (oder den Begriff eines Solchen) formaliter als Kraft in positiver und negativer Bedeutung, d. i. als das an sich Seiende, durch welches jedes Relative und Veränderliche ist, oder in praktischer Bedeutung als das Mass bestimmt, das für jedes Mehr oder Minder vorausgesetzt wird. Obwohl nun auf diese Weise diese Untersuchungen beide einen successiven Regress von dem factisch Gegebenen zu einem davon unabhängigen wesentlichen und idealen Sein bilden, oder *sub hypothesi* des subjectiv und objectiv Wirklichen an diesem Wirklichen und als nothwendige Momente desselben die Ideen aufzeigen und insoweit dieselben auch bestimmen: so ist doch mit einer solchen, durch Conclusionen aus dem Wirklichen gewonnenen Erkenntniss des so gefassten absoluten Seins noch keine Entwickelung des Begriffs dieses selbst gegeben und ebensowenig ist die Möglichkeit und Gültigkeit oder die Bedeutung und Bestimmtheit der Ideen als solcher an und für sich aufgezeigt. Es ist vielmehr deutlich, dass auch durch die Bestimmungen, mit denen die Ideen in der letztgenannten objectiven Betrachtung hervorgetreten sind, wenn sie auch in dieser Betrachtung als reelle Kräfte, die vor allem (relativ) Seienden vorausgesetzt sind, oder als das Mass, ohne welches kein Abgemessenes und Passendes, ja nicht einmal ein Messbares oder Massloses sich denken lässt, gefasst worden sind, — es ist deutlich, sagen wir, dass dennoch durch diese Bestimmungen noch nicht dargelegt ist, was dieses Seiende oder dieses Mass als solches sei, oder dass ein demselben eigener Inhalt noch so wenig angegeben ist, dass vielmehr, auch wo ein solcher Inhalt — als Leben und Vernunft — hervorzutreten scheint, er theils, wie schon oben erinnert worden ist, nur durch eine *argumentatio ex concessis et per analogiam* gewonnen wird, theils ohne wissenschaftliche Anwendung auf das Ganze bleibt[457]). Mit andern Worten: die soeben angeführten Resultate der vorhergehenden Untersuchungen angenommen; angenommen, dass das Wahre und *sensu eminenti*

457) Siehe oben ll. citt. N. 428 und vgl. damit Phileb. S. 23 C ff. und 28 D ff., wo nach Analogie des Menschen geschlossen wird, dass die Weltseele oder »Zeus königliche Vernunft« die Ursache der richtigen Mischung des Alls sein muss.

Seiende in Folge dessen, was diese Untersuchungen gezeigt haben, nothwendig als ein Ideelles und in sich Bestimmtes, kurz gesagt, als ein System von für sich seienden Ideen gefasst werden müsse, und dass nur durch Gegenwart von Ideen alles Andere begreiflich werde: lässt sich dieses Absolute als solches ohne Widerspruch denken und ebenso das relative Sein und das Wissen (d. i. die Relation des Seins zum Subjecte) aus demselben erklären? Oder negativ ausgedrückt: kann es schlechthin aus dem Begriffe des Seins nachgewiesen werden, dass ohne die soeben angeführte Bedeutung und ohne die soeben angeführten Bestimmungen weder dieses selbst als ein Absolutes, noch eine Erklärung des Relativen aus demselben und des Wissens von Beidem möglich sei? Dies ist die Frage, die aus allen vorhergehenden Untersuchungen natürlich hervorgeht und auf deren Beantwortung sie sämmtlich hinweisen. Es ist nämlich klar, dass erst durch diese Antwort die metaphysische Grundlage gegeben wird, deren Nothwendigkeit vor aller Physik eben das ist, worauf diese vorhergehenden Untersuchungen durch ihre Resultate direct, ja man kann wohl hinzufügen, worauf alle vorhergehenden griechischen Systeme indirect hingewiesen haben; folglich ist auch klar, dass erst hierdurch das Princip gewonnen und wissenschaftlich gerechtfertigt ist, aus dem progressiv oder synthetisch ein philosophisches System ausgeführt werden kann. Oder, um uns mit besonderer Hinsicht auf die nähere Bedeutung, die einer solchen Grundlegung oder diesem metaphysischen Sein und dem absoluten Principe bei *Plato* zukommen, auszudrücken: es lässt sich begreifen, dass, wenn bisher die Ideen subjectiv als das Wahre in dem Bewusstsein und der Erkenntniss, objectiv als das wesentlich Seiende in dem (factisch) Wirklichen oder in den gegebenen Dingen gefasst und betrachtet worden, die Antwort dagegen auf die soeben aufgestellte Frage mit einer Betrachtung der Ideen als Ideen oder als des an und für sich Wahren und Wirklichen — zugleich in subjectiver und objectiver Hinsicht oder als Princip und Einheit in beiden und für beide[458]) — zusammenfällt.

458) Vergl. l. c. N. 454 und Parmen. S. 135 A; es ist klar, dass auf diese Weise erst hier und als ein Problem, das nach dem Sophista noch

In vollkommener Analogie mit der Art, wie *Plato* bei der Darstellung und Betrachtung der philosophischen Ansichten Anderer zu verfahren pflegt, nimmt er, nachdem er die so bestimmte allgemein philosophische oder metaphysische Aufgabe dargestellt, zu welcher seine eigenen Forschungen ihn geleitet haben, eine Uebersicht der wesentlichen Schwierigkeiten und Einwendungen vor, die dieser Aufgabe entgegenzutreten scheinen. In ihrer allgemeinen Bedeutung gefasst sind eigentlich diese Schwierigkeiten und Einwendungen nur indirecte Ausdrücke für die ersten und allgemeinsten Forderungen, die natürlich an alle wirklich metaphysischen Systeme zu stellen sind und die hier im Besonderen auf die Ideenlehre angewendet oder in der Form und auf die Art und Weise dargestellt werden, wie sie unter der aus dem Vorhergehenden resultirenden Voraussetzung, dass die metaphysischen Principien in den Ideen zu suchen sind, sich gestalten[459]). D. h.: jene Einwendungen drücken, wie schon in der Einleitung des Dialogs angedeutet und postulirt worden ist, die Forderung aus, aufzuzeigen, dass in den Ideen ein wirklich substantielles oder absolutes und widerspruchloses Sein gefunden sei, und ferner, dass und wie mittelst einer Theilnahme an diesem Sein sowohl überhaupt, als auch was insbesondere die Intelligenz angeht, sich die Wirklichkeit alles anderen und *in specie* die des menschlichen Wissens aus demselben erklären lässt.

Nimmt man nämlich an, dass das wahrhaft Seiende Idee sei und dass alles Andere durch Communication mit Ideen das sei, was es ist, so scheint diese Communication weder die Gegenwart der ganzen Idee in einem jeden der an ihr Theil nehmenden Dinge, noch die eines Theils der Idee bedeuten zu können. Im ersteren Falle würde nämlich die Idee, obgleich eine, doch ausser sich selbst sein; wider das letzte Glied der Alternative gilt dagegen, dass die Idee eben die Einheit (in oder von jeder Art des Seins) ist, und dass sie nur als solche ist und das bestimmen kann, was an ihr Theil nimmt. (Wenn z. B. ein Kleines klein

zu lösen ist, nicht aber durch ihn gelöst ist, der Unterschied zwischen dem Sein als Prädicat und als »Ursubject« hervortritt, den man schon im Soph. hat bestimmt finden wollen: s. oben N. 428.

459) Vergl. *Brandis* l. c. II, S. 235, der dieser Darstellung dieselbe Bedeutung zuerkennt.

wäre durch die Anwesenheit eines Theils des Kleinen, so würde erstens das Kleine selbst, als das Ganze, grösser sein als sein Theil, folglich nicht das an sich Kleine ausmachen, und zweitens eben darum das Theilnehmende, wenn man zu ihm auch den Rest des Kleinen hinzufügte, dadurch gross werden, nicht aber klein[460]). — Wenn ferner die Idee eben darum, weil sie als das Gemeinsame in einer Mehrheit einzelner Dinge gefasst wird, etwas Anderes als diese Einzelnen (nämlich das Allgemeine im Gegensatze zu dem Einzelnen) sein soll — eben dies war die erste Veranlassung oder der erste Gesichtspunkt bei der Herleitung selbstständiger Ideen[461]) —, dennoch aber (als das in den Einzelnen Gemeinsame, wovon »sie ihre Benennung haben«) den Einzelnen ähnlich sein soll: so scheint dieses wieder ein neues Gemeinsame oder ein *tertium comparationis*, nämlich zwischen der Idee und den Einzelnen, vorauszusetzen. Da nun aber dieses Gemeinsame, welches natürlich der Voraussetzung gemäss eine neue Idee sein müsste, für seine Einordnung und aus eben denselben Gründen, die soeben angeführt worden sind, wiederum ein *tertium comparationis* voraussetzt u. s. w *in infinitum*, so würde man auf diese Weise in jeder Idee nicht eine Einheit oder ein Sein (in den Vielen) gefunden haben, sondern eine grenzenlose Vielheit[462]), — und, was wohl zu bemerken ist, dies gilt ebensowohl, wenn man sich die Ideen als in den Dingen und in einander (durch eine wirkliche *μέθεξις*) immanent denkt, als wenn man sie für transcendente *παραδείγματα* hält, im Verhältniss zu welchen das, was an ihnen Theil nimmt, von ihnen verschiedene *ὁμοιώματα* wären[463]). — Endlich: da die Ideen in sich

460) Parmen. S. 135 A—D.

461) Vergl. oben S. 222 f.

462) Parmen. S. 132 A—B.

463) L. c. S. 132 D—133 A. — Besonders bemerkt *Plato* die Ungereimtheit, welche auch vom Gesichtspunkte der gegenwärtigen Betrachtung aus entstehen würde, wenn man die Ideen als bloss subjective Gedanken der Seele annähme, um nämlich durch eine solche Annahme, wie es scheint auf die leichteste Weise, den angeführten Schwierigkeiten entgehen zu können (l. c. B). Wenn nämlich die Ideen subjective Gedanken von Etwas sind (so dass ihnen, obgleich sie selbst oder als solche bloss Gedanken eines Subjects wären, doch objective Gültigkeit zukäme), so wird dieses Etwas

sind, so können sie nicht in uns sein, und folglich können nicht die Ideen und die phänomenalen Dinge, deren Sein eine Relation in sich begreift oder bezeichnet, in Relation zu einander (Ideen zu Dingen und umgekehrt) stehen, sondern ein Jedes muss von dem Anderen getrennt bleiben. Wie also auf der einen Seite, wenn wir z. B. Gott das Wissen an sich und die Herrschaft an sich — oder die Ideen von beiden — beimessen, die Ungereimtheit zu folgen scheint, dass dieses sein Wissen und diese seine Herrschaft, obwohl sie absolut sind, sich dennoch nicht bis zu unserer Welt erstrecken, so scheint auf der anderen Seite das Geständniss unvermeidlich zu werden, dass das Wissen bei uns nur die Wahrheit für uns betrifft im Gegensatze gegen die Wahrheit an sich, und dass also gegen die Annahme selbstständiger Ideen die Alternative aufgestellt werden kann, dass es entweder solche nicht gebe oder dass, wenn sie wären, sie doch für die menschliche Natur unzugänglich seien, so dass sie durch das menschliche Wissen nicht erkannt werden können [464]).

Dies sind die Einwendungen gegen die Annahme an sich seiender Begriffe, deren eine jede, wie *Plato* sagt, nothwendig als eine vollkommen ernsthaft gemeinte Schwierigkeit hervortritt, wenn man zugestehen will, dass es einem jeden Dinge oder relativ Daseienden entsprechend ein selbstständiges Sein giebt; ja diese Schwierigkeiten müssen unzweifelhaft eine solche Bedeutung zu haben scheinen, dass der Mann ungewöhnlich begabt sein muss, der sich in Hinsicht ihrer eines Irrthums überführen oder zu einer andern Ueberzeugung bringen lassen wird. Und doch, fügt er hinzu, wenn es ewige, an sich seiende Ideen von Allem nicht gäbe, würde alles Denken und Reden — somit auch alles Philosophiren — absolut unmöglich sein [465]).

eben dasselbe (die Einheit, das Ideelle, kurz die ἰδέα) in den Dingen sein, was der Gedanke in der Seele ist. Da nun aber der letztgenannte ein subjectives νόημα ist, so würde also folgen, dass entweder die Dinge, aus Gedanken bestehend, auch denken, oder dass sie, obwohl sie Gedanken sind, dennoch gedankenlos sind (als nicht denkende); also würde man in beiden Fällen auf Ungereimtheiten kommen: l. c. B – C.

464) L. c. S. 133 B—135 A.

465) L. c. S. 133 B, 135 B – C.

Nachdem so genau ausgeführte Einwendungen aufgestellt und solche Aeusserungen, wie die soeben citirten, in Beziehung auf dieselben gethan worden sind, muss man in der That erwarten und fordern, dass auch eine Lösung der aufgestellten Schwierigkeiten geleistet werde. Deutlicher und bestimmter, als *Plato* dies in dem oben Angeführten gethan hat, kann man wohl kaum das Bedürfniss und die Nothwendigkeit einer solchen Lösung aussprechen, und mit vollem Rechte kann man behaupten, dass es eine Ungeschicklichkeit in Betreff der Ausdrucks- und Darstellungsweise wäre, die man am allerwenigsten bei *Plato* zu finden gewohnt ist, wenn er hiermit nicht beabsichtigt hätte, diese Lösung als das nächste Problem seiner Forschung anzugeben. Da nun sowohl die aufgestellten Schwierigkeiten als die in den letzterwähnten Worten *Plato's* nicht undeutlich hervorgehobene Möglichkeit und die wenigstens hypothetisch gezeigte Nothwendigkeit ihrer Ueberwindung, wie gesagt, in dem ersten Theile des Dialogs Parmenides vorkommen und dessen Inhalt bilden, so scheint schon darin ein zureichender Grund für die Ueberzeugung zu liegen, dass der letztere und weitläufigere Theil desselben Dialogs die fragliche Erklärung geben müsse, und mit vollem Recht hat daher auch *Zeller* als sichere Probe des richtigen Verständnisses des Dialogs eine solche Erklärung desselben gefordert, durch welche sein erster und zweiter Theil — auf die eben bezeichnete Weise — als mit einander zusammenhängend begriffen und aufgezeigt werden[466]). Aber es ist nicht nur die Forderung eines wissenschaftlichen Zusammenhangs, — nicht nur die Forderung, dass Antwort gegeben und so zu sagen Rede gestanden werde —, die den Grund und die Veranlassung zu der soeben erwähnten Ueberzeugung und Erwartung rücksichtlich der Aufgabe und der Bedeutung des letzteren Theils des Parmenides ausmacht, sondern, nachdem die Hauptperson des Dialogs (*Parmenides*) eben auf Veranlassung der angeführten Einwendungen und der grossen Schwierigkeit, sie zu beseitigen, die Frage aufgeworfen hat, was also nun in Betreff der Philosophie zu thun sei, beantwortet er selbst diese Frage so, dass es weder genug wäre, in seinen Untersuchungen bloss das Gute,

466) Plat. Stud. S. 166.

Rechte, Schöne u. s. w., noch dieses bloss in Bezug auf die sichtbaren Dinge aufzustellen, — bei welchen es leicht wäre, die (ideelle) Einheit des Seins und die Gegenwart verschiedener Ideen aufzuzeigen[467]) —, sondern dass man das Sein des Unsinnlichen oder das Sein jeder Idee selbst und zu allererst der einfachsten unter ihnen direct zu untersuchen und die Gültigkeit entgegengesetzter Bestimmungen zu prüfen, d. h. die Eigenschaft der Ideen, Einheit in der Vielheit oder ein bestimmtes Sein zu sein, aufzuweisen hätte[468]). Nachdem ferner bemerkt worden ist, dass die

467) Parmen. S. 235 D—E. Wenn man darauf Acht giebt, dass der Andere der Unterredenden hier *Sokrates* ist — zwar als junger Mann, was aber auch in geistiger Bedeutung gefasst werden könnte mit Beziehung auf die Speculation —, so ist es schwer sich die erstere Anmerkung anders vorzustellen denn als eine hiermit von *Plato* selbst gegebene Erinnerung an das Bedürfniss einer allgemeinen metaphysischen Grundlegung (d. i. eben einer solchen, wie die Ideenlehre) für seine eignen praktischen Lehren; »denn, heisst es, werden auch dergleichen (allgemein theoretische) Untersuchungen für unnütz gehalten und von den Meisten Geschwätz genannt, so sind sie doch nothwendig, wenn Dir die Wahrheit nicht entgehen soll« (— man vgl. das mit besonderer Rücksicht auf die Sokratischen Schulen in der Kürze oben S. 50 f. Gesagte). Den letzteren Theil des hier Gesagten und was darin für »leicht« erklärt wird betreffend, so haben wir darin offenbar einen Rückblick auf das, was den Inhalt des Sophista bildet (vergl. oben S. 221 f.), möglicherweise auch eine Andeutung des Fortschrittes zu sehen, welchen die hier in Rede stehende und gleich nachher angeführte Untersuchung über die vorhergehende, auch die Eleatische Philosophie hinaus gethan hat, die in Bezug auf *Zeno* als ein Beispiel des »leichten« gebraucht wird, — des Fortschrittes nämlich zu reiner Metaphysik.

468) Dass nämlich dies die Bedeutung der den Ideen zukommenden »entgegengesetzten Bestimmungen« ist, von denen sowohl an dieser Stelle (Parmen. S. 135 E) als vorher (l. c. S. 129 E) gesprochen worden ist, und dass dieser Ausdruck folglich gar keinen wirklichen Widerspruch bezeichnet, — welcher im Gegentheil sowohl von den Ideen als von allem Anderen, soweit es an ihnen Theil nimmt, auf das Bestimmteste von *Plato* verneint wird —, z. B. Einheit von Ruhe und Bewegung u. dgl., wie man hat annehmen wollen: dies zeigt sich deutlich sowohl aus der oben angeführten Stelle des Parmen. S. 129 C—E, als aus Phaed. S. 102 D ff. und Rep. V, S. 479 A, C. Eine solche Erklärung, wie die eben genannte, ist auch um so weniger nothwendig, als durch den im Sophista ausgeführten Begriff der Communication der Ideen die Möglichkeit einer Affirmation der fraglichen »entgegengesetzten Bestimmungen« ohne Widerspruch gegeben ist und der Nachweis der Nothwendigkeit dieser Communication auch unter

Art und Weise dieser Untersuchung darin bestehe, dass man wechselsweise das Sein und das Nichtsein einer jeden Idee bejahe und verneine und aus diesen beiden Hypothesen die Folgerungen ziehe sowohl in Beziehung auf die Idee selbst als auf alles Andere (τἆλλα), um von dem Einfachsten ausgehend[469]) Uebung in dem Definiren eines Jeden zu bekommen und auf solche Weise (in Beziehung darauf) die Wahrheit erreichen zu können[470]): so wird angekündigt, dass eine solche Uebung oder dieses »mühevolle Spiel« an dem (Begriffe des) ἕν gleichwie beispielsweise in dem nächst Folgenden — d. i. in dem letzteren Theile der Unterredung — von Parmenides vorgenommen werden solle[471]). Unter solchen Umständen kann, scheint es, kein Zweifel rücksichtlich des Zweckes und der Bedeutung dieses letzteren Theils des Parmenides entstehen: da ja *Plato*, nachdem er erst ein wissenschaftliches Problem aufgestellt und nachdem er ferner trotz der Schwierigkeiten, die an demselben aufgezeigt worden sind, nicht nur die Nothwendigkeit seiner Lösung dargelegt, sondern auch die Methode und die Bedingungen dieser Lösung angegeben hat, ausdrücklich erklärt, dass er zur Anwendung jener und Erfüllung dieser übergehen will.

Weniger sicher, man muss es zugeben, zeigt sich dagegen die Sache, wenn wir vom Ende des ersten Theils zu dem letzteren Theile selbst übergehen. Obgleich nämlich, wie durch eine genauere Analyse seines Inhalts sich zeigen wird, dieser letztere Theil das leistet, was in dem ersten in Betreff desselben versprochen und ausgesagt worden ist, so muss es doch zugegeben werden, dass dieser Inhalt und die Art, in welcher er dargestellt ist, eher alles Andere als den Beweis für das selbstständige Sein der Ideen und ihre Communication mit einander und mit den Dingen darzubieten scheint. Darin liegt der Grund, zufolge welches wir, um auch den Schein gesuchter Erklärungen oder einer Entstellung des wahren Inhalts des fraglichen Theils des Dialogs zu

den Ideen selbst, als einer Bedingung für die Erklärung des Seins im Allgemeinen, eben das Problem ist, das in dem Parmenides aufgestellt wird: s. oben S. 222 und vergl. *Zeller* Plat. Stud. S. 186 ff.

469) Parmen. S. 135 D.

470) L. c. S. 135 C—136 D.

471) L. c. S. 136 D – 137 B.

vermeiden, ehe wir zu einer detaillirten Angabe seines Inhalts übergehen, durch eine allgemeine Betrachtung desselben es versuchen wollen zu bestimmen, wie und in welchem Sinne durch diesen Inhalt das soeben angeführte Problem als gelöst oder die geforderte Beweisführung als geleistet angesehen werden kann, bei welcher Untersuchung wir übrigens wesentlich *Zeller* folgen, zu dessen gründlicher Behandlung dieses Gegenstandes wir nur wenige Anmerkungen hinzuzufügen haben.

In voller Uebereinstimmung mit dem soeben (am Schlusse des ersten Theils) Bestimmten und Geforderten geht der Dialog dazu über — und dies eben bildet seinen zweiten Theil —, in Beziehung auf das ἕν die entgegengesetzten Voraussetzungen seines Seins und seines Nichtseins nacheinander aufzustellen. Eine jede dieser Hypothesen wird dann Gegenstand einer doppelten Prüfung, welche vermittelst einer in strengster logischer Ordnung und durch alle Momente bis auf das Aeusserste durchgeführten Entwickelung ihrer Consequenzen in Beziehung auf die Einheit selbst und auf alles Andere vollzogen wird. Sind wir aber auf diese Weise durch die mühsamste, in den subtilsten Determinationen und Distinctionen sich bewegende Dialectik diesen Consequenzen bis ans Ende gefolgt, so ist das Schlussresultat, zu welchem wir dadurch gelangt sein sollen, »dass — wie es scheint —, das Eins mag sein oder nicht sein, sowohl es selbst, als alles Andere, in Beziehung ebensowohl auf sich selbst als auf einander, auf alle Weise ist und nicht ist, scheint (φαίνεται) und nicht scheint«[472]). — Da nun noch dazukommt, dass auch der erstere Theil bei der Aufstellung des Problems des letzteren in der That (wie oben angeführt) doch nur von diesem Problem, inwiefern es die Dialectik der allgemeinsten Begriffsbestimmungen betrifft, als von einer »Uebung« spricht, die »beispielsweise« und wie »ein mühvolles Spiel« in Beziehung auf das Eins ausgeführt wird, dass aber diese Dialectik das Einzige ist, was in dem Dialoge vorkommt: so haben die Meisten der neueren Ausleger des Parmenides eben in den citirten Ausdrücken einen Ausweg für die Erklärung seiner räthselhaften Dialectik zu finden geglaubt. In der Voraussetzung, dass die soeben angeführten

472) L. c. S. 166 C.

Ausdrücke in vollem Ernst gemeint sind, würde also — so hat man behauptet — nach *Plato's* eigenen im strengsten Wortsinn aufgefassten Aeusserungen, als einer vollgültigen Auctorität, dieser ganze letzte Theil des Parmenides zu einem Uebungsstück für die Dialectik oder zu einer formellen Probe einer solchen herabsinken[473]) und auch als eine solche Probe wohl nur ein unvollkommenes Stadium dieser in dem Sophista u. a. Dialogen zu ihrer eigentlichen Platonischen Form gebrachten Kunst ausdrücken[474]), — wenn anders dieselbe bei strenger Erwägung überhaupt noch dem Platonischen Standpunkt zuzurechnen wäre und nicht eher bloss einen Versuch in Eleatischer und Megarischer Richtung bezeichnete[475]).

Um uns nun bei der letzten dieser Ansichten nicht aufzuhalten, die in der That eine gewisse Verwandtschaft mit der von *Simplicius* geäusserten Vermuthung darbietet, *Plato* hätte in dem Sophista das widerlegt, was er in dem Parmenides zu beweisen beabsichtigt: so scheint es uns für die Beurtheilung der genannten Auffassung des zweiten Theiles des Parmenides im Ganzen hinlänglich, rücksichtlich dieser Auffassung auf zwei Umstände aufmerksam zu machen. Auf die Frage, wie bei dieser Ansicht ein Zusammenhang zwischen dem ersten und zweiten Theile des Dialogs sich aufzeigen lasse, antwortet *Schleier-*

473) So *Ast* l. c. S. 239—241; *Schleiermacher* l. c. I, 2 S. 91; *Steinhart* l. c. III, S. 240, 242 u. A.: siehe *Zeller* Philos. der Griech. ed. 1, II S. 346. Diese Ansicht hat übrigens schon bei den Alten ihre Repräsentanten gehabt: s. *Procli* Commentar. zu Parmen. ed. *Cousin* S. 20 ff. Auf diese Ansicht von der Bedeutung der Dialectik als einer nur formellen kommt in der That auch *Michelis* zurück. Allerdings versichert er (l. c. S. 247), dass dem nicht so sei, andrerseits aber sieht er in den Begriffen des Eins, des Ist und des Anderen, um welche sich die Dialectik hier bewegt, das absolut Inhaltloseste, was es geben kann; behauptet, dass das Verhältniss der Ideen als der objectiven Wahrheit zu der subjectiv formalen Thätigkeit des menschlichen Denkens im Parmenides ganz in derselben Weise bestimmt werde, wie die Scholastik das Verhältniss des geoffenbarten Glaubens zur raisonnirenden Vernunft bestimmt hat, und betrachtet als Resultat des Dialogs, dass dargethan wird, wie durch die menschliche Vernunft oder Denkthätigkeit die Einsicht von dem wahrhaft Realen nicht gewonnen werden könne (s. l. c. S. 243, 247, 251, 255).

474) *Steinhart* l. c. S. 243, 245, vgl. S. 264.

475) L. c. S. 244 - 245, 311, 313.

macher — der Einzige unter den Verfechtern der in Rede stehenden Ansicht, der die Frage aufgeworfen und sie zu beantworten gesucht hat —, dass dieser Zusammenhang in dem Releviren der philosophischen Begriffsbehandlung oder der formellen Dialectik bestehe, durch welche ein philosophisches Wissen möglich und zu Stande gebracht wird[476]). Dass diese Antwort mit der Ansicht *Schleiermacher's* vollkommen übereinstimmend ist, nach welcher der Parmenides der ersten Reihe von Platonischen Dialogen zuzurechnen wäre, deren Zweck die Entwickelung der philosophischen Methode ist: dies ist unläugbar. Aber nicht weniger einleuchtend ist es, dass wenn, nachdem ein bestimmtes philosophisches Problem aufgeworfen worden ist und specifische Schwierigkeiten an demselben dargestellt worden sind, auf die Frage, wie sie zu lösen und auseinanderzusetzen seien, geantwortet wird »durch Philosophie«, — von welcher dann ein formelles Probestück in Beziehung auf einen ganz anderen Gegenstand gegeben wird, — es ist einleuchtend, sagen wir, dass eine solche Antwort zu denen gehört, welche nach einem eigenen Worte *Plato's* »eben so sicher als einfältig sind«[477]) und welche eigentlich gar keine Antworten sind. — Daher ist auch *Schleiermacher's* eigene Ansicht in der That diese, dass das Problem und die Schwierigkeiten, welche im ersten Theile des Dialogs aufgeworfen sind, in dem zweiten nicht erklärt sind[478]) und folglich — schliessen wir mit *Zeller*[479]) —, dass ein Zusammenhang zwischen diesen beiden Theilen nicht aufgezeigt werden kann.

Eben dadurch aber entsteht ferner eine zweite Frage rücksichtlich der Annahme einer nur methodologischen Bedeutung des zweiten Theils des Parmenides, die Frage nämlich, wo das Problem von dem selbstständigen Sein und der Communication der Ideen und wo die (im ersten Theile des Dialogs) bei diesem Problem aufgezeigten Schwierigkeiten gelöst und erklärt worden seien, da dies in dem Dialoge, in welchem sie aufgestellt worden, nicht geschehen ist[480]). Man hat auf diese Frage geantwortet:

476) L. c. I, 2 S. 86 ff.

477) Phaed. S. 105 C.

478) *Schleiermacher* l. c. S. 90; vgl. *Steinhart* l. c. S. 257—258.

479) Plat. Stud. S. 160.

480) Es dürfte leicht zu erkennen sein, dass diese Frage an ihrer Stelle

in dem Sophista, — den man darum später als den Parmenides angesetzt hat; ja *Schleiermacher* behauptet, dass, wenn die Lösung schon in dem letztgenannten Dialoge wirklich gegeben wäre, die ganze mit dem Theaetet begonnene Reihe von Dialogen überflüssig sein würde[481]). Dass diese Argumentation einen offenbaren Cirkelschluss enthält oder dass sie von der Annahme des eben rücksichtlich des Verhältnisses zwischen dem Parmenides und den genannten Dialogen zu Beweisenden ausgeht, braucht nicht dargelegt zu werden. Sehen wir aber von dieser fehlerhaften Argumentation ab und gehen wir zu der soeben citirten Antwort selbst über, so ist es nicht zu läugnen, dass von *Schleiermacher's* Standpunkte Gründe für dieselbe angeführt werden können, da er die Aufgabe der Ideenlehre im Ganzen dahin einschränkt, dass sie nur in der Darstellung einer ursprünglichen Einerleiheit des Denkens und des Seins bestehen soll, und da er der Ansicht ist, die genannte Lehre habe in der Lösung dieser Aufgabe ihren Höhepunkt in dem Sophista erreicht[482]): eine Auffassung des Zweckes der Ideenlehre, die übrigens mit *Schleiermacher's* eigener philosophischer Ansicht zusammenhängt, nach welcher das wahre Wesen und das höchste Problem der Wissenschaft darin besteht, zu einem ursprünglichen (abstracten) Sein zurückzugehen und die Immanenz dieses Seins in dem Endlichen und in dessen Gegensätzen zu zeigen oder diese letzteren als die Formen des Lebens des ersteren aufzufassen[483]). Um dagegen vom Standpunkte des Platonismus selbst die Sache zu beurtheilen, brauchen wir nur zweierlei zu erinnern. Erstens dies, dass, obwohl *Plato* durch seine Ideenlehre »die Identität des Seins und des Denkens«, oder richtiger des Gedankens, wirk-

ist, man mag annehmen, dass die im ersten Theile aufgestellten Einwendungen oder Schwierigkeiten an der Ideenlehre ursprünglich von *Plato* selbst gemacht seien oder, wie *Stallbaum* (Platonis Parmenides, Lips. 1848, Prolegg. S. 54) meint, dass sie von einem Anderen herrühren. Was die letztgenannte Ansicht übrigens an und für sich betrifft, so hat sie kein historisches Zeugniss für sich, wohl aber alle wissenschaftliche Wahrscheinlichkeit gegen sich; vgl. oben S. 227 f.

481) L. c. S. 90.

482) L. c. S. 90; II, 2 S. 136, 139.

483) S. l. c. II, 2 S. 136—138, 144—145.

lich dargelegt hat, dennoch weder eine solche Idealisirung der Eleatischen Einheit allein ihm hinreichend zu sein scheinen konnte, um die Mängel des Eleatismus zu heben, da er selbst in dem Sophista — und noch ausführlicher, wie wir sehen werden, in dem Parmenides — bewiesen, dass eine abstracte Einheit (ohne Vielheit) sich nicht als wirklich denken lässt, noch ein Concresciren der Einheit mit der Vielheit durch das Werden von ihm als ihrer Realität genugthuend betrachtet werden konnte, da er, besonders in dem Theaetet, gezeigt hat, dass das Werden und die wechselnde Vielheit im Gegentheil die Einheit voraussetzen und dass sie ohne diese nicht sind. Hierzu kommt zweitens, dass *Plato* selbst, wie wir gesehen, in der That angegeben hat, was er als »das Höchste in der Speculation« ansieht, nämlich ausser der Bestimmtheit des Sinnlichen durch ein Sein und eine Theilnahme an demselben — wie der Sophista gezeigt — auch die Gültigkeit einer Communication, d. h. einer Bestimmtheit des selbstständigen Seins als solchen und als unabhängig von dem Sinnlichen, nachzuweisen. Da nun dieses auch zugleich als eine Bedingung der definitiven Gültigkeit der genannten Eigenschaft und der angeführten Bestimmtheit des Sinnlichen in Relation zu den Ideen angegeben ist, so ist es leicht zu sehen, dass der Sophista, der durch Analyse des Sinnlichen an demselben diese Eigenschaft oder diese Bestimmtheit als eine nothwendige Voraussetzung seiner Denkbarkeit und Wirklichkeit aufgezeigt hat, dadurch so wenig »die Räthsel, welche der Parmenides aufgestellt«[484]), gelöst hat, dass vielmehr die Lehre — von der Communication des Relativen mit dem absolut Seienden —, die das Resultat des erstgenannten Dialogs bildet, erst dann eine mehr als hypothetische Gültigkeit gewinnt, wenn das in dem ersten Theile des zuletzt genannten Dialogs aufgestellte Problem gelöst ist[485]). Und damit ist zugleich der Grund angegeben,

484) *Schleiermacher* l. c. S. 145.

485) Mit gutem Grunde macht *Zeller* darauf aufmerksam, dass dieses Verhältniss zwischen dem Sophista und dem Parmenides von *Plato* selbst dadurch angedeutet ist, dass dieselben Beispiele, durch welche in dem Sophista (S. 251 A) die factische Gegenwart (oder die Communication) mehrerer Ideen in einem und demselben einzelnen Dinge erläutert wird, am Anfange des Parmenides (S. 129) mit der Erklärung wieder-

warum die nähere Entwickelung der Einheit und Communication der Ideen auch nicht, wie *Steinhart* will, bis auf »die positive Philosophie« aufgeschoben werden kann[486]. Wohl nämlich ist es ganz natürlich, dass erst in einer solchen, das heisst bei dem synthetischen Ausgehen vom Principe, die Anwendung der Communication oder ihre Bedeutung *in concreto* hervortreten kann; aber eben zur Möglichkeit einer solchen deductiven Darstellung ist nothwendig gefordert, dass die Communication rücksichtlich ihres Begriffes im Voraus bestimmt und rücksichtlich ihrer Nothwendigkeit als solcher gerechtfertigt sei. Eben darum ist auch *Steinhart*, der *Schleiermacher's* Ansicht von dem Verhältnisse des Parmenides zu dem Sophista oder die Annahme einer hauptsächlich formellen Bedeutung des letzteren Theils des Parmenides sich angeeignet hat, in der That zu der Behauptung getrieben worden, dass eine Entwickelung der Bedeutung und Natur der Ideen als solcher — oder eine andere als mythische und bildliche Darstellung dessen, was die Ideen an und für sich sind — im Gegensatz gegen ihr phänomenales und relatives Dasein, welches allein wissenschaftlich aufgezeigt sein soll, in den Platonischen Schriften nirgends zu finden sei[487]. Dies ist in der That dieselbe Hypothese, die bei *Ast*[488] hervortritt, indem er die Vermuthung äussert, der Schluss des Parmenides sei entweder verloren gegangen oder der Dialog sei niemals von *Plato* vollendet worden. Es muss allerdings zugestanden werden, dass die Behauptung, es gebe eine solche Lücke in *Plato's* uns bekannter Darstellung seiner Ansichten an und für sich betrachtet nichts Ungereimtes enthält. Auf der anderen Seite aber möchte wohl auch einzuräumen sein, dass man nicht ohne sehr bindende und klare Beweise befugt sei, eine Annahme zu billigen, durch welche die historisch gegebene Platonische Philosophie in der That von der Bedeutung eines wissenschaftlichen Systems zu der einer Sammlung mehr oder weniger bindender

holt werden, dass eine solche Nachweisung gar nichts Besonderes enthalte, wohl aber es wichtig sei, eine Communication unter den Ideen selbst aufzuzeigen.

486) L. c. III, S. 457, womit vgl. *Susemihl* l. c. I, S. 358, 361—362.

487) *Steinhart* l. c. III, S. 254, 461, 585; IV, S. 40.

488) L. c. S. 244, 250.

Betrachtungen über verschiedene philosophische Gegenstände herabgesetzt würde. Dass dies nämlich die unvermeidliche Folge jener Behauptung ist, leuchtet ein, da auch unter der Voraussetzung (die freilich damit nicht verneint ist), *Plato* selbst habe das Princip seiner Lehren klar und bestimmt gehabt oder in seinen mündlichen Vorträgen es sogar mitgetheilt, dieses Princip doch uns nicht dargestellt und entwickelt wäre. Um so bedenklicher muss diese ganze Annahme — die in der That nichts Anderes ist als eine Erneuerung der alten Hypothese eines Unterschiedes zwischen einem exoterischen und einem esoterischen Platonismus[489]) — erscheinen, als wir keine sicheren historischen oder von *Plato* selbst gegebenen Anlässe haben, die für diese Hypothese sprechen[490]). Dass nämlich die oben aus dem Parmenides angeführten Aeusserungen — um endlich auch diese mit einigen Worten zu erwähnen — über die Bedeutung seines letzteren Theils, eine Uebung und ein Beispiel oder ein Spiel zu sein, nicht für hinlängliche Anlässe zu einer solchen Hypothese gehalten werden können, dies muss, wie *Zeller* bemerkt, einem Jeden einleuchten, der die sehr gewöhnliche Weise *Plato's* kennt, den eigentlichen Zweck seiner Darstellung gleichsam zu verstecken und oft nur als zufällige Nebenuntersuchungen das einzuführen, was die eigentliche Erklärung der dem Anscheine nach unbeantworteten Frage ausmacht, welche den Ausgangspunkt für die eigentliche Untersuchung bildet[491]). Höchstens könnte die

489) Eine Annahme, die sich schon bei *Patricius* (Discuss. peripatet. III, 6 S. 337) findet und nachher von *Eberhard* (Neue vermischte Schrift. S. 368), *Tennemann* (Syst. d. Plat. Philos. I, S. 137) u. A. wieder aufgefrischt worden ist.

490) Die Gründe, die als solche für die genannte Hypothese angeführt werden könnten, wären natürlich *Plato's* s. g. ἄγραφα δόγματα und insbesondere die mündliche Lehre vom Guten oder von den Ideen, die *Aristoteles* aufgezeichnet haben soll. Was diese mündlichen Darstellungen *Plato's* betrifft, so werden wir weiter unten auf dieselben zurückkommen. Dass die sogenannten Platonischen Briefe keine sichere Auctorität sind, möchte kaum vonnöthen sein zu erwähnen.

491) S. Plat. Stud. S. 160; Die Philos. der Griech., ed. 1, II S. 347 und die Beispiele, die von *Zeller* angeführt werden, wie auch *Brandis* l. c. II, S. 159 ff. Besonders mag rücksichtlich des von *Plato* gebrauchten Ausdrucks »Spiel« erinnert werden, dass dieser an der in Rede stehenden

hypothetische Dialectik des ἕν und des τἄλλα im letzteren Theile des Parmenides mit der Behandlung der Begriffe des Seins, der Ruhe und der Bewegung in dem Sophista verglichen werden; aber auch in diesem Falle kommt jener wie dieser die Bedeutung einer allgemeinen Entwickelung der Sache eben darum zu, weil das Beispiel von den einfachsten und primären Begriffen genommen ist[492]).

Um so grösseren Grund aber haben wir nun, zu der Ansicht rücksichtlich der Bedeutung des Parmenides überzugehen, welche der soeben betrachteten schnurstracks entgegengesetzt ist, und welche in den dialectischen Untersuchungen dieses Dialogs eine abschliessende Entwickelung und Bestimmung des Begriffs und Wesens des Seienden gefunden zu haben und aufzeigen zu können und somit auch eine factische Widerlegung der oben betrachteten Auffassung ihrer Bedeutung geben zu können meint. So wahr diese Ansicht, welche schon im zweiten Titel des Dialogs, περὶ ἰδεῶν[493]), ausgedrückt ist, an und für sich sein mag, und so unzweifelhaft es uns aus Gründen, die wir unten anführen werden, scheinen mag, dass der Parmenides wirklich und in eigentlichster Bedeutung eine Betrachtung »der Ideen« sei: so ist es doch nicht minder gewiss, dass keines von beidem in der Bedeutung und auf die Art, wie es gewöhnlich behauptet worden ist, seine Richtigkeit hat. Wenn in dieser Hinsicht in Betreff der Ansicht, die dem letzteren Theile des Parmenides einen nur methodologischen Zweck zuerkannt hat, gesagt werden muss, dass sie in demselben zu wenig sieht, so findet in entsprechender Weise auf die Versuche demselben eine reelle Bedeutung zu vindiciren, wie diese Versuche von den Meisten ihrer Verfechter ausgeführt worden sind, die bekannte logische Regel ihre Anwendung, dass *qui nimis probat nihil probat.*

Der Missverstand, dessen sich die Verfechter dieser Ansicht

Stelle (S. 137 B) dem eben vorher gebrauchten Gleichnisse von dem Pferde des Ibycus und von den Kampfspielen entspricht (l. c. A).

492) S. oben S. 216 f. 232 f.

493) Es ist bekannt, dass jeder der Platonischen Dialoge mit einem solchen zweiten Titel versehen ist, der, wiewohl sehr alt, doch nicht dem *Plato* selbst zugehört (s. *Proclus* Comment. zu Parmenides, ed. *Cousin* S. 14, 22).

gewöhnlich schuldig gemacht haben, besteht im Allgemeinen darin, dass sie den Zweck des zweiten Theils des Parmenides — um uns des Ausdrucks *Zeller's* zu bedienen[494]) — als »eine directe Entwickelung gewisser Begriffe und Grundsätze« aufgefasst oder m. a. W. dafürgehalten haben, die Dialectik der Einheit und ihres Gegensatzes, die den Inhalt dieses zweiten Theils bildet, falle als solche mit der positiven Entwickelung der Ideenlehre zusammen oder begreife den Inhalt derselben in sich, — d. h. sei eine directe Exposition der allgemeinen ontologischen Grundsätze des Platonismus. — Die Ersten, von welchen eine solche Ansicht durchgeführt worden ist, sind die Neo-Platoniker, die in dem Aufzeigen des Begriffes der Einheit *in abstracto*, als die Negation jeder Bestimmtheit in sich fassend (nach dem, was wir schon aus dem Sophista kennen), eine Beschreibung der überwesentlichen Einheit sahen, — ferner in der Betrachtung dieser Einheit als seiender und als die Position von Allem in sich begreifender die Auffassung der (objectiven) Explication der Einheit zu dem göttlichen *νοῦς* oder der Ideenwelt zu haben glaubten, dann in der dialectischen Darstellung der Consequenzen aus der Position der Einheit in Beziehung auf »das Andere« das Hervorgehen der weltbildenden *νόησις* erblickten u. s. w., — mit einem Worte aus dem Parmenides die allgemeinsten Sätze ihrer eigenen Weltanschauung und die *πρόοδος* der Einheit, die in dieser Weltanschauung den Grundgedanken bildet, herausexegesirten[495]). In dieser Auffassung der Bedeutung des Dialogs stimmt mit den Neo-Platonikern im Wesentlichen *Hegel* überein, der als den Zweck des Dialogs die Aufzeigung der von ihm so genannten dialectischen Natur des Einen und mit der Natur dieser abstractesten Categorie auch der aller übrigen Ideen, d. h. die Eigenschaft der Ideen, die Einheiten entgegengesetzter Bestimmungen zu sein und das Gegentheil von sich selbst zu werden, betrachtet[496]). — Da

494) Philos. der Griech. (Ed. I) II, S. 346.

495) S. *Proclus* l. c. S. 30 ff.

496) Gesch. der Philos. II, S. 243. Als eine Probe von der Beschaffenheit der Forschungen, durch welche *Hegel*, der als der Vertheidiger dieser Auffassung in der neuern Zeit bezeichnet werden kann, zu dieser Ansicht über den Parmenides gekommen ist, oder der Gründe, auf welche er dieselbe stützt, mag hier nur erwähnt werden, dass er in seiner Darstel-

nun aber ein solches Synthetisiren von einander Widersprechendem ebensosehr dem Begriffe der Platonischen Ideen widerstreitet, und da alle Widersprüche an diesen Ideen von *Plato* selbst ebensosehr verneint sind, als auf der anderen Seite auch Bewegung und Process; oder m. a. W., da diese Erklärung des Parmenides augenscheinlich Begriffe und Ansichten in denselben hineinträgt, die nicht nur ihm fremd sind, sondern sogar der ganzen Platonischen Weltansicht widerstreiten[497]): so ist diese Erklärung von anderen Commentatoren[498]), vorzüglich und am ausführlichsten von *Stallbaum*, in der Weise modificirt worden, dass sie behaupten, das, was den Gegenstand der Dialectik des Parmenides ausmache, sei nicht überall dasselbe, sondern vielmehr in seinen verschiedenen und rücksichtlich des Resultats einander widersprechenden Abtheilungen ein Anderes und Verschiedenes. Wenn also nach jener Ansicht diese Dialectik eine Entwickelung der Ideenlehre war und dies dadurch bezeugte, dass sie in ihren verschiedenen Abtheilungen immer denselben Begriff des Einen in seinen verschiedenen Entwickelungsstufen und entgegengesetzten oder widersprechenden Bestimmungen aufzeigte und darstellte: so kommt derselben Dialectik nach *Stallbaum* die Bedeutung zu, ausser einer Betrachtung der Ideen auch eine Untersuchung verschiedener anderer Grundbegriffe und Grundbestimmungen theils rücksichtlich der Ideen selbst, theils der Ontologie im Allgemeinen, darzustellen, indem sie nämlich auf der einen Seite zu einem Prius oder einem Principe der Ideen zurückgehe, auf der anderen eine Erklärung auch der sinnlichen Dinge gebe[499]).

lung des Dialogs das τἄλλα (rücksichtlich dessen und des ἕν der Dialog die Consequenzen aus der Bejahung und Verneinung des letzteren zieht) mit »die übrigen Ideen« übersetzt, in Parenthese »Sein, Erkennen, Werden u. s. w.« hinzufügend; — während das τἄλλα an dieser Stelle zunächst gerade das Gegentheil der Ideen bezeichnet. Dieser von *Zeller* (Plat. Stud. S. 166) angemerkte Fehlgriff ist allerdings nachher in der zweiten Ausgabe — von dem Herausgeber — berichtigt worden.

497) Vgl. *Steinhart* l. c. III, S. 240; *Stallbaum* l. c. Prolegg. S. 241.

498) Vollständige Angaben in dieser Hinsicht s. bei *Zeller*, Philos. der Griech. (Ed. I) II, S. 346.

499) *Stallbaum* hat in seinen soeben citirten Prolegg. diese Ansicht auf die Art durchzuführen gesucht, dass er dem ἕν, der οὐσία und dem ἔστι,

Es kann um so weniger unsere Absicht sein, uns mit allen Schwierigkeiten zu beschäftigen, in welche diese Erklärungen

dem μὴ ὄν und dem τἄλλα nicht nur in jeder der Hauptabtheilungen der Dialectik des Parmenides, sondern auch an verschiedenen Stellen innerhalb einer jeden derselben verschiedene Bedeutungen gegeben hat, je nachdem dies nöthig schien, um einen jeden Satz soweit möglich mit den übrigen zusammenzubringen, und zwar unter der Voraussetzung, das Ganze sei im angeführten Sinne eine positive und directe Demonstration: s. l. c. S. 76, 77, 87, 97, 111, 114, 119, 122, 144, 158, 199, 205, 207, 211, 212, 220, 224, 226, 232 u. a. Welche Sisyphus-Arbeit übrigens *Stallbaum* mit der Durchführung der auf diese Weise aufgefassten Platonischen Dialectik durch alle Einzelnheiten auf sich genommen, ist leicht zu sehen, wenn man bedenkt, dass seine Aufgabe hierbei die war, Uebereinstimmung und Harmonie unter allen den Sätzen nachzuweisen, welche von *Plato* selbst seiner ausdrücklichen Erklärung gemäss (Parm. S. 166 C) in der ganz entgegengesetzten Absicht entwickelt worden sind, um die Selbstzerstörung der aufgestellten Hypothesen und die Widersprüche sowohl einer jeden in sich selbst als aller unter einander aufzuweisen. Die für diesen Zweck von *Stallbaum* angewandten Mittel sind vorzüglich zwei. Das Eine: dass die Ideen producirt sein sollen; denn — heisst es —, da sie als Formen und Gesetze da sind, müssen sie ja *fontem aliquem habere, ex quo sint prognatae* (l. c. S. 77, 269), und müssen somit auch aus Etwas gemacht sein, — nämlich aus der berühmten Platonischen Materie. Obwohl nämlich gesagt wird, dass diese allem Denken und aller Auffassung unerreichbar sei (l. c. S. 77, 90, 122 u. a.), soll nichtsdestoweniger die ganze erste Abtheilung der Dialectik (des ἕν) von ihr handeln und überdies eben dieses ἕν oder diese Materie genau genommen der ἀόριστος δυάς oder »dem Grossen und dem Kleinen« gleichzuachten sein (l. c. S. 81 ff.). Hiermit ist nun *Stallbaum* von allen Schwierigkeiten in Beziehung auf die Bestimmungen des ἕν befreit: sie gehen die Ideen selbst nichts an. Das andere Mittel liegt in der Ansicht *Stallbaum's*, dass keine neuen οὐσίαι oder Ideen gesetzt und in und mit den verschiedenen Prädicaten, Categorien oder Bestimmungen nothwendig seien, welche, sei es von den Ideen oder von etwas Anderem, von verschiedenen Gesichtspunkten aus (an und für sich, in Beziehung auf Anderes u. s. w.) ausgesagt und bejaht werden (l. c. S. 158 ff. 168 ff.): weil er die Ideen als eine Art von Dingen betrachtet — daher die ihnen zukommende »Realität«! —, denen man Begriffe, welche und wieviel es auch seien, beilegen kann, ohne damit ihre Realität und ihre Anzahl weder zu vermehren noch zu vermindern. Diese beiden Grundsätze in der ganzen Darstellung *Stallbaum's* sind also nur geeignet zu zeigen, dass er von dem, was den innersten Kern der Platonischen Ideenlehre ausmacht, nämlich der Darlegung der Wirklichkeit des Begriffes ohne jedes von der Phantasie hinzugefügte physische Substrat, nicht eine Ahnung hat (— man vgl., um hier nur ein Beispiel

sich verwickeln, oder, was insbesondere die zuletzt angeführte betrifft, aufzuzeigen, wie sie sich noch gewagterer, ungeheuerlicherer und mehr noch aus der Luft gegriffener Auslegungen schuldig macht als selbst die Neo-Platonische und die Hegelsche Deutung, die sie doch eben wegen solcher Fehler verworfen hat, — um so weniger, sagen wir, können wir uns darauf einlassen, als eine solche Darstellung unsrerseits nach den gründlichen und vollkommen entscheidenden Untersuchungen dieses Gegenstandes, welche von *Zeller* angestellt worden sind [500]), in der That bloss eine Copie dieser letzteren werden würde. Für unsern nächsten Zweck, die Bedeutung und die Aufgabe der dialectischen Auseinandersetzungen *Plato's* in dem Parmenides bestimmt zu fixiren, ist es in dieser Rücksicht hinlänglich, um die fraglichen Ansichten über die genannten Auseinandersetzungen zu prüfen, an sie denselben Masstab anzulegen, den wir bei den oben betrachteten angewandt haben. Auch hier werfen wir

anzuführen, Parmen. S. 132 D—E). — *Steinhart*, der sich gern Alles zu Nutze machen will, was von allen Sachverständigen über *Plato* gesagt werden kann, hat deshalb in seiner von *Schleiermacher* genommenen Ansicht von der formellen und propaedeutischen Bedeutung des Parmenides (s. oben ll. citt. N. 473, 474, 475) kein Hinderniss gefunden, um nicht zugleich die Erklärungen *Stallbaum's* über die verschiedenen Abtheilungen dieses Dialogs im Wesentlichen sich anzueignen (s. l. c. S. 282 ff.), nur dass er es für unnöthig hält, die entgegengesetzten Prädicate von verschiedenen Subjectsbegriffen zu verstehen, weil sie ja doch alle nur verschiedene Seiten Eines und desselben seien (l. c. S. 290)! Das Wichtigste im Parmenides soll darin bestehen, dass in diesem Dialoge (sowie in dem nach *Steinhart's* Ansicht späteren Sophista) im Gegensatze gegen den Theaetet das Werden und die Bewegung der Ideen deducirt worden sind (S. 309 ff.). — Dieselbe doppelte Bedeutung, welche *Stallbaum* den Wörtern im Parmenides zugetheilt hat, wird übrigens auch *Michelis* genöthigt anzunehmen, obwohl dieselbe bei ihm nur auf den Sinn des Wortes »ist« beschränkt wird. Was dieses aber betrifft, so soll es in Folge des strengen Unterschiedes, welchen *Michelis* zwischen Formal- und Realbegriffen bei *Plato* festsetzt (s. oben N. 428), an der einen Stelle die Affirmation eines reellen Seins, an der andern nur die eines abstracten und subjectiven Begriffes bezeichnen (l. c. S. 243 ff).

500) Wir verweisen in dieser Hinsicht auf *Zeller's* Plat. Stud. S. 164 ff., zu deren Widerlegung *Stallbaum's* Prolegg. dienen sollen, und auf *Zeller's* Antwort auf diese: Philos. der Griech. (Ed. I) II, S. 346 ff.

also die Frage auf, ob unter Annahme der zuletzt angeführten Ansicht über den eigentlichen Zweck und das Resultat der Dialectik des Parmenides das Problem wirklich getroffen und gelöst sei, welches einer Lösung bedurfte und auch am Anfange des Dialogs als ein nothwendiges Declarandum aufgestellt worden ist. Um diese Frage zu beantworten, ist erstens (rücksichtlich der Erklärungen *Stallbaum's*) zu bemerken, dass das genannte Problem, wie es von *Plato* angegeben ist und wie aus dieser Stelle die Entwickelung seiner Lehre hervorgeht, weder darin besteht, den Principien einer Ontologie und der Beschaffenheit derselben im Allgemeinen nachzuforschen und sie zu entwickeln, noch, und noch viel weniger, darin, die Gegenwart des principiellen Seins oder der Principe in einem anderen Sein als diesem selbst aufzuzeigen. Dass nämlich ein unsinnliches und principielles Sein zu dem sinnlichen im Verhältnisse der Communication steht, sowie auch, dass dieses Sein, von dessen Gegenwart jedes gegebene Ding »seine Benennung erhält«, eben die Ideen sind: dies ist, wie es im Anfange des Parmenides heisst, »nichts Besonderes«, d. h. dies ist schon vorher durch Analyse sowohl des Wissens als des factisch und relativ Seienden klar und bestimmt hervorgetreten und braucht daher nicht noch einmal auf dieselbe Weise dargelegt zu werden. Dagegen ist die Aufgabe, welche sowohl auf Veranlassung eben dieser vorhergehenden Beweise und gemäss dem Begriffe eines philosophischen Systems überhaupt sich hier natürlich aufdrängt, als auch in dem Parmenides ausdrücklich aufgestellt ist[501]), — diese Aufgabe ist die, aus dem allgemeinen Begriffe des Seienden als solchen die Ideen selbst abzuleiten und zu bestimmen oder ihre metaphysische und absolute Realität als eine solche, d. h. als die reelle Expression und die Wirklichkeit eben jenes Begriffes, darzuthun. Es ist auch in dem Parmenides selbst auf keine Weise angedeutet, dass der Gegenstand seiner Dialectik ein anderer wäre als der genannte; die Aufgabe hingegen, die in demselben als eine schwere, aber doch als eine nothwendig zu lösende angegeben wurde, war die, zu zeigen, wie »entgegengesetzte Bestimmungen« in die Begriffe eingehen können, keineswegs aber,

501) S. oben S. 221 f. 226 ff.

dass verschiedene oder entgegengesetzte Bestimmungen verschiedenen Begriffen oder Dingen zukommen, was zu erweisen währlich nicht nur nicht »schwer«, noch »nothwendig«, sondern sogar ganz überflüssig ist[502]). Daher warnt auch schon *Schleiermacher* aus guten Gründen davor, um eine bequemere Erklärung der verwickelten Stellen des Parmenides zu gewinnen, die verschiedenen Abtheilungen der Untersuchungen auf verschiedene logische Subjecte zu beziehen oder als solche irgend etwas Anderes als die Einheit und das Sein des Begriffes anzunehmen[503]).

Nicht weniger ist aber ferner durch die vorhergehenden Untersuchungen bestimmt und gegeben, — um damit zugleich die Ansicht derer in Erwägung zu ziehen, die wenigstens anerkannt haben, dass die Dialectik des Parmenides sich auf nichts Anderes als die Ideen beziehe, — was die nächste und eigentliche Aufgabe einer solchen Untersuchung der Ideen wie der gegenwärtigen sei. Nachdem vorher von dem Seienden im Allgemeinen (dem πᾶν) und jedem besonderen Daseienden als solchem bewiesen worden ist, dass ihm, obwohl es als seiend eins ist, doch »eine Mehrheit von Benennungen« durch Theilnahme an mehreren Ideen zukommt, kann diese Aufgabe keine andere sein als die der Beziehung derselben Bestimmungen auch auf das wesentlich Seiende als solches oder auf die Begriffe selbst, und die der Darlegung der Möglichkeit, Gültigkeit und Bedeutung derselben Bestimmungen auch rücksichtlich dieses Seins oder dieser Begriffe, sowohl an und für sich als in Hinsicht auf das Relative. Auf solche Weise, und nur auf diese, wäre nämlich in und mit dem Beweise eines absolut Wirklichen auch die allgemeine Bestimmtheit oder der Begriff eines solchen gegeben, sowohl wie es an und für sich ist (ontologisch) als auch in seiner Eigenschaft als Realgrund des Relativen (cosmologisch). Oder m. a. W.: insofern als, und dadurch dass die soeben angeführten Bestimmungen oder Bedingungen alles Seienden insbesondere an den Ideen — in der Bedeutung, in welcher diese vorher analytisch und in Beziehung auf das Relative hervorgetreten

502) Vgl. *Zeller*, Philos. der Griech. (Ed. I) II, S. 355.
503) L. c. I, 2 S. 93.

sind — ontologisch und cosmologisch als denkbar und nothwendig aufgezeigt werden können, wäre in diesen Ideen ein widerspruchloser Begriff des Absoluten gefunden und in und mit diesem auch die allgemeine Bedeutung des Relativen. Einer solchen Aufgabe aber ist sowohl die Vorstellung, durch eine Untersuchung des Eins als solchen die Lehre von den Ideen absolviren zu können — so nämlich, dass diese bloss *τὸ ἓν ὄν* wären oder mit diesem und dem, was aus ihm gewonnen werden könnte, zusammenfielen —, als auch der Versuch, ein Hervorgehen des Vielen aus der Einheit aufzuzeigen, nicht nur vollkommen fremd, sondern auch nach den Resultaten vorhergehender Untersuchungen, an welche soeben erinnert worden ist, vollkommen widersprechend[504]).

Dagegen lässt sich im Zusammenhang mit dem Gesagten begreifen, wie eine dialectische Behandlung des Begriffes des Eins eine Vorbereitung für die eigentliche und positive Ausführung der Ideenlehre sein, ja diese Ausführung (*in abstracto*) in sich fassen kann. Um das Richtige einer solchen Auffassung der dialectischen Betrachtung, die den zweiten Theil des Parmenides bildet, zu erkennen, braucht man sich nur zu erinnern, dass -- um uns der Worte *Zeller's*, der zuerst auf entscheidende Weise jenem Abschnitte die genannte Bedeutung vindicirt hat[505]), zu bedienen —,

504) Vergl. mit dem Gesagten *Zeller*, Plat. Stud. S. 166—167.

505) Dass *Zeller* seine früher in den Plat. Stud. entwickelte Ansicht über die Bedeutung des Parmenides in seiner Philos. der Griech. (Ed. I) II, S. 346 ff. »erheblich modificirt« habe (— wie *Steinhart* behauptet l. c. III, S. 398 N. 37): dies können wir nicht anders als vollkommen unbegründet finden. In der zuerst genannten älteren Darstellung bestimmt *Zeller* den Zweck der in Rede stehenden Dialectik so, dass sie eine in apagogischer Form ausgeführte Untersuchung des Einen enthalte, sofern dieses die Idee im Allgemeinen oder *in abstracto* sei; ihr eigentlicher Zweck sei also, durch Zerstörung der falschen Ansichten über die Ideen die richtige indirect zu begründen (Plat. Stud. S. 167—168, 179). In der späteren Darstellung dagegen wird diese Bedeutung als die einer indirecten Vorbereitung und Beweisführung für gewisse Begriffe und Grundsätze angegeben oder genauer als die einer in apogogischer Form oder durch Aufzeigung der Consequenzen aus einer realistischen und abstracten Auffassung gewonnenen Hinüberführung der Eleatischen Lehre vom Einen Sein zur Ideenlehre (l. c. S. 346, 359—360). Dass hierbei »erhebliche Modificationen« zum

wie »die Einheit die Form des Begriffs überhaupt ist, sofern in diesem als der reinen idealen Gestalt das Viele der materiellen Erscheinung zur einfachen Identität zusammengeht«[506]), so dieses eine, rein positive und gleichsam ungemischte Seiende — im Gegensatze gegen die wechselnde und widersprechende oder relativ nichtseiende Vielheit der sinnlichen Erscheinung — auch den Gesichtspunkt ausdrückt, von welchem aus bei *Plato* selbst die Idee zuerst hervortritt und als Etwas ausser (*χωρίς*) dem sinnlich Gegebenen geltend gemacht wird[507]). Wenn aber hiernach »das Eins als die Idee im Allgemeinen, *in abstracto,* d. h. ihrer logischen Form nach, aufgefasst ist«[508]), so wird auch unläugbar der allgemeine und formelle Ausdruck des Problems der Ideenlehre, das an dieser Stelle ihrer Entwickelung als nothwendig aufgezeigt worden ist[509]), oder — was dasselbe sagt — die erste Aufgabe, wenn der Eleatismus besiegt werden soll, wird sein, eine solche Einheit — in der Idee — aufzuzeigen, die die Vielheit in sich schliesst. In dieser Hinsicht bietet, wie schon bemerkt, diese Dialectik des Einen in dem Parmenides eine vollkommene Analogie mit der in dem Sophista gegebenen Analyse der drei allgemeinsten Formen (Sein, Ruhe und Bewegung) alles (factisch) Seienden dar: beide Stellen enthalten einerseits ein Beispiel für die allgemeine Wahrheit, die an jeder das Demonstrandum bildet, — und insofern kann der zweite Theil des Parmenides eine Probe der dialectischen Methode genannt werden —; zugleich aber andrerseits, da die Begriffe, mittelst deren dieses Beispiel ausgeführt wird, die allerallgemeinsten sind, denen alle anderen untergeordnet sind, enthalten sie eine abstracte Ausführung der Demonstration jener Wahrheit selbst[510]). Hat nun das zuletzt Gesagte seine Richtigkeit, so wird eben daraus begreiflich, warum *Plato* die Ausführung der mehrgenannten

Vorschein kommen, mag zugegeben werden, — nämlich Modificationen der Ausdrucksweise.

506) Plat. Stud. S. 167.

507) S. oben S. 221.

508) *Zeller* l. c. S. 168.

509) S. 246 f.

510) Vgl. mit dem Gesagten *Zeller* Philos. der Griech. (Ed. II) II, S. 429—430 und Plat. Stud. S. 183.

Aufgabe rücksichtlich des Seienden und seiner Bestimmungen in unmittelbaren Zusammenhang mit der Ansicht gesetzt hat, die schon auf Anlass dieser Aufgabe erwähnt worden ist, der Eleatischen, da ja diese, unter Voraussetzung des zuletzt angegebenen Gesichtspunktes für die Auffassung dieser Ausführung, bei derselben sowohl positiv zu einer Stütze und einem Ausgangspunkte dienen konnte, als sie auch negativ zeigte und gleichsam anschaulich darstellte, was die Aufgabe selbst enthalte und welches die Bedingungen ihrer Lösung seien, und eben damit auch, wie durch diese Lösung die oben an der Ideenlehre entdeckten Schwierigkeiten im Ganzen gehoben seien. Dass nämlich »das Eine«, d. h. die Einheit oder der Begriff, vor aller Vielheit vorauszusetzen sei und darum auch das eigentlich oder einzig Seiende bilde: das war der rationelle Grundgedanke der Eleatischen Philosophie, zufolge dessen dieselbe auch früher von *Plato* allen übrigen — empirischen — Lehren entgegengesetzt wurde. Insofern musste natürlich auch seine eigne Darstellung im Parmenides und Sophista — mit dessen hierher gehörigen Argumenten der erstgenannte Dialog auch im Uebrigen viel Gemeinsames enthalten musste, da beide denselben Gegenstand nur von verschiedenen Gesichtspunkten behandeln — auf der einen Seite, gegen den Empirismus, eine Bestätigung und eine Amplification der Eleatischen Speculation enthalten. Gleichwie aber auf der andern Seite der Sophista gegen den Eleatismus dargelegt hat, dass die Einheit schon als seiend mehr ist als nur Eins, oder dass schon ihr Charakter, wesentliches Sein und Princip für das Sinnliche zu sein, eine weitere Bestimmtheit der Einheit oder die Wirklichkeit einer μέθεξις derselben an einem Anderen, also auch die Wirklichkeit eines Anderen in sich schliesst: so zeigt die Dialectik des Parmenides ebenfalls gegen den Eleatismus, dass es eben die abstracte Auffassung des Eins und seine Entgegensetzung — in Ansehung des Seins selbst — gegen alles Andere ist, woran die Widersprüche dieser Ansicht, nicht weniger rücksichtlich des Eins selbst oder seiner eigenen Einheit und seines Seins, als rücksichtlich alles Relativen (des τἆλλα), ersichtlich werden. Fügt man endlich hinzu, dass die soeben erwähnte abstracte Auffassung und Entgegensetzung gegen die Vielheit, wie dieselbe Dialectik zeigt, bei den

Eleaten in Ansehung sowohl ihres Grundes als ihrer Berechtigung auf einer realistischen Fassung des Eins nicht minder als des Vielen beruht und bei einer solchen unvermeidlich ist: so ist es einleuchtend oder geht als Resultat aus dem Ganzen hervor, dass, so gewiss das Eins das absolut Seiende ist, es dies ist als eine ideelle und damit auch concrete Einheit, d. h. als eine ideelle und unsinnliche Einheit in einer — freilich nicht weniger ideellen und unsinnlichen — Vielheit. Dies aber braucht nur mit andern Worten ausgedrückt zu werden, um zu bedeuten, dass, wenn das rationelle Sein, dessen Nothwendigkeit die Eleaten nachgewiesen haben, so lange es physisch und abstract gefasst ist, sich — in den Consequenzen sowohl rücksichtlich seiner selbst als alles Anderen — unmöglich zeigt, in und mit der Darlegung dieser seiner Unmöglichkeit zugleich die positive Bestimmung einer von den Widersprüchen, die gegen das genannte Sein geltend gemacht worden sind, freien, absolut reellen Einheit, nämlich in dem Begriffe eines Systems oder einer systematischen Einheit des ideellen Seins, gegeben, und zugleich der Beweis für die absolute Wirklichkeit dieser Einheit — d. h. für die absolute Wirklichkeit der Ideen oder ihres Systems, so gefasst, wie es sich vorher ergeben hatte — in rein dialectischer oder allgemein wissenschaftlicher Form geleistet ist.

Eben mit diesem Begriffe vom absolut Seienden, und da der Beweis, dass die Ideen dieses Seiende sind, aus der Abweisung jeder physischen Bestimmtheit und jedes abstracten Charakters, die etwa für jenes Seiende und für die Ideen in Vorschlag kamen, hervorgeht, sind endlich auch die Einwendungen und Schwierigkeiten gehoben, die der Anerkennung der (absoluten) Realität und der Communication dieser Ideen entgegenzutreten schienen, so dass dieser Beweis in der That auch den Beweis des Monismus und der Immanenz der Ideen in sich schliesst oder zugleich ausmacht. Wenn nämlich auf der einen Seite mit dem ebengenannten Begriffe vom Seienden und nach dem, was der in Rede stehende Beweis an die Hand giebt, dieses oder das System der Ideen und jede einzelne Idee schon insofern als, oder dadurch dass sie sind, Relation oder Bestimmtheit (in activer und passiver Bedeutung) enthalten, oder wenn im Begriffe des Systems die innere oder Realbestimmung der »Kraft«

(*δύναμις*), d. h. des formellen Charakters der Wirklichkeit[511]), aufgewiesen ist: so führt auf der andern Seite zufolge der Idealität des Seienden diese Gegenwart der Idee in Anderem und Vielem (oder der Einheit in Mehreren) keine Negation oder Theilung ihrer selbst (als solcher), also weder ein Werden noch eine Mehrheit mit sich, — welchen beiden nur unter Voraussetzung von Zeit- und Raumbestimmtheit Gültigkeit, Anwendbarkeit und Bedeutung zukommen. — Da ferner die Idee das Seiende ist (so dass die Begriffe von Beiden so zu sagen sich vollkommen decken); oder m. a. W., da auf der einen Seite die ideelle Einheit, d. i. der logisch und formell gefasste Begriff, in ihrem Sein (d. i. aus metaphysischem Gesichtspunkte als eine an und für sich seiende Realität betrachtet) auch die Vielheit oder dasjenige in sich fasst, was den Begriff dessen, was der Idee entgegengesetzt ist oder dessen, was das Andere constituiren sollte, ausmacht, und da auf der andern Seite dieses Andere selbst wesentlich Einheit (oder nur durch die Gegenwart dieser) ist: so kann bei der Idee und bei dem durch Theilnahme an derselben Seienden nicht von einem Dritten, für beide Gemeinsamen (einem *tertium comparationis*) die Rede sein, weil nämlich die Idee oder das System der Ideen Alles, und das Sein des Anderen folglich das Sein der Idee selbst oder eine Form derselben ist, indem »die Erscheinungen in den Ideen, nicht die Ideen in den Erscheinungen sind«[512]). — Aus demselben Grunde ist endlich auch die Möglichkeit eines Wissens des Menschen von der Idee — oder überhaupt eines Verhältnisses zwischen den Phänomenen und dem Wesentlichen — denkbar: da es ja nur insofern ein Wissen giebt, als dasselbe an der Idee Theil hat oder mit dem Sein in Berührung steht (d. h. durch die Identität des Wissens mit seinem Gegenstande), und also mit der Beziehung der Ideen die in Wahrheit wirkliche Beziehung der Erscheinungen gegeben ist[513]), oder mit andern Worten, da jede wirkliche Bezie-

511) S. oben S. 206 f. und vgl. Phileb. S. 16 C, in welchem Dialoge im Anfange eine Zusammenfassung und Uebersicht der durch den Sophista und den Parmenides gewonnenen Ergebnisse gegeben ist.

512) *Zeller* Plat. Stud. S. 181.

513) So auch *Zeller* l. c.

hung (wie die des Wissens auf seinen Gegenstand) die Beziehung der Idee selbst oder eine Beziehung auf dieselbe ist.

Es ist übrig, bevor wir zu einer Betrachtung der Art und Weise fortgehen, auf welche im Parmenides die Dialectik ausgeführt ist, deren allgemeiner Zweck und allgemeine Bedeutung hiermit untersucht worden sind, zur weiteren Erklärung des davon Gesagten noch eine Frage aufzuwerfen und zu beantworten. Dass es nämlich bei unsrer Auffassung der genannten Dialectik keinen Platonischen Dialog geben kann, der seine Stelle zwischen dem Parmenides und denjenigen hätte, deren hauptsächlicher Inhalt schon eine Anwendung der Ideenlehre darstellt, dem Symposion, dem Phaedon u. a., dies ist leicht zu erkennen; indessen eben weil es sich so verhält, scheint die Frage nahezuliegen, ob nicht auch bei unsrer Auffassung der Bedeutung des erstgenannten Dialogs sich hier eine Lücke in der Entwickelung der Platonischen Speculation verrathe, — eine Frage, die auf das Genaueste mit der oben angeführten Bemerkung zusammenhängt, dass die in dem Dialoge angewandte Methode nicht diejenige ist, welche an mehreren Stellen von *Plato* als die wahrhaft dialectische und wissenschaftliche angegeben und bestimmt wird[514]). Dass die Dialectik des zweiten Theiles des Parmenides die allgemeine dialectische Antwort auf eben diejenigen Fragen und auch die Widerlegung und das Wegräumen derjenigen Schwierigkeiten rücksichtlich der Ideenlehre wirklich enthält, die im ersten Theile desselben Dialogs dargestellt worden sind, ist in dem nächst Vorhergehenden aufgezeigt worden. Nicht weniger deutlich geht aus dem Gesagten hervor, dass diese Antwort und diese Widerlegung in und mit der Entwickelung der Eleatischen Lehre von dem Einen und der Fortbildung derselben zu der Lehre von einem System concreter Ideen zugleich gegeben ist, insofern nämlich als eben dadurch, wenngleich auf indirecte Weise, in den Eigenschaften dieser Ideen als concreter und ideeller die wesentlichen Bedingungen und Forderungen für die Denkbarkeit derselben als eines absolut Seienden (oder eines χωριστόν), sowie auch für die Möglichkeit ihrer Gegenwart in dem Relativen, aufgezeigt und angegeben

514) S. oben S. 234 f.

sind. Insofern ist nun unläugbar, dass der Parmenides den eigentlichen Schlusspunkt aller der regressiven Untersuchungen bildet, die zu der Idee hinaufführen sollten, und dass derselbe in dem Begriffe der Einheit, welcher aus allen diesen Untersuchungen resultirt, in abstract dialectischer Form ein in sich gültiges und widerspruchloses Sein und Wissen aufgezeigt hat[515]), — und eben in diesem seinem Standpunkte und seiner Bedeutung liegt der Grund dafür, warum ebensowenig bei dem Inhalte dieses Dialogs als z. B. bei den s. g. Beweisen für die Existenz Gottes eine positive Methode der Demonstration angewendet werden kann. Dessenungeachtet muss freilich zugegeben werden, dass auch unter Voraussetzung des genannten Standpunktes und der angeführten Bedeutung des Parmenides doch innerhalb dessen, was eine *philosophia prima* genannt werden könnte, oder vor aller Anwendung des gewonnenen Princips, noch immer übrig bleibt, von jener Einheit und dem Begriffe des Seins als solchen progressiv zu einer systematischen Auffassung und einer bestimmten Ableitung der Vielheit »bis zu dem Unbegrenzten« (um *Plato's* eigne Worte zu gebrauchen[516]) oder dem Phänomen fortzugehen, oder — concreter ausgedrückt — es bleibt übrig, eben auf dem durch die genannte Beweisführung gelegten Grunde und in der Art und Weise, die durch dieselbe Beweisführung als aus der eigenen Natur des Seins folgend aufgezeigt worden ist, in einem dem Begriffe wahrhaft angemessenen Fortgange das System der Ideen auszuführen und auf solche Weise (wie es im Dialoge De Republica heisst[517]) »von Ideen durch Ideen zu Ideen fortschreitend« das dialectische Wissen *in concreto* aufzuzeigen und zu realisiren. — Obwohl aber dies, wie gesagt, nicht geläugnet werden darf, müssen wir dennoch behaupten, dass das Ausbleiben dieser eigentlichen Ausführung der Ideenlehre oder des positiven Systems der Ideen in keinem anderen Sinne eine Lücke in der Platonischen Speculation ausmacht, als insofern eine solche mit dem Standpunkte dieser Speculation selbst und mit ihrem Charakter als Ideenlehre nothwendig zusammen-

515) Vergl. was im Phileb. S. 16 C f. gesagt wird.
516) L. c.
517) L. VII, S. 511 B.

hängt. Es ist jetzt nicht unsere Absicht, auf eine nähere Prüfung der Frage einzugehen, ob eine solche systematische Entwickelung der Ideen, wie die soeben beschriebene, an und für sich möglich gewesen wäre, und, wenn sie vorgenommen worden, ob sie Alles, was einer Erklärung bedarf, in sich enthalten und umfasst hätte, so dass also die Entwickelung des Systems der Ideen mit der Entwickelung des Alls — wenigstens in seiner allgemeinen Bedeutung und seinem Begriffe — zusammengefallen wäre: auf diese Frage werden wir am Ende unserer Darstellung zurückkommen. Hier ist es genug, darauf aufmerksam zu machen, dass, wenn diese positive Darstellung des Systems der Ideen vorgenommen worden wäre, sie eben zufolge der Bedeutung der Ideen und auch nach Voraussetzung der Entwickelung, welche von derselben gewonnen war, ihrem ganzen Inhalte nach nichts Anderes hätte werden können als eine fortgehende Begriffsbestimmung des gegebenen Vielen als solchen, und dass sie folglich mit dem Aufzeigen der Gegenwart der Ideen in diesem, d. h. mit der angewandten Ideenlehre zusammengefallen wäre. Durch die Reflexion auf das, was bei der Auffassung des Gegebenen den Inhalt und den Gegenstand des Denkens constituirt, war die Platonische Idee gefunden worden, und sie macht eigentlich jenen Inhalt und Gegenstand aus. Nun ist es allerdings unläugbar und von *Plato* zur Genüge bewiesen, dass das vom Denken Gefasste ein Sein ausser dem Sinnlichen, d. h. ein von diesem unabhängiges Sein ausmacht, und dass dieses Gedachte folglich auch die Gegenwart eines solchen Seins in dem Bewusstsein (oder als dessen Gegenstand) ist, welches Sein daher aus dem Sinnlichen oder als von demselben producirt nicht zu erklären ist. In nicht weniger evidenter Weise ist ferner von *Plato* sowohl dies dargelegt, dass das Denken durch seinen so im Ganzen als in einem jeden seiner Momente systematischen Charakter eine objectiv gültige und nothwendige Bestimmung an dem Begriffe einer absoluten Realität wirklich in sich schliesst und ausdrückt, als auch, dass das, was seinen Inhalt constituirt, d. h. die Begriffe, dasjenige sind, worauf das factisch Wirkliche für die Auffassung reducirt wird, oder dass bei einem jeden Versuche zu bestimmen und auszusagen, was ein Ding sei, als dieses eben das darin Gedachte herauskommen

muss, — was eben das Plausible war bei der Auffassung und der Affirmation des absolut Seienden als Idee oder (wie es ausgedrückt worden ist) bei dem unmittelbaren Hypostasiren einer jeden Idee zu einem an und für sich Seienden. Dessenungeachtet ist es einleuchtend — und folgt aus der Ordnung, in der sich das Denken vermittelst Abstraction und Reflexion gegenüber dem unmittelbar Gegebenen entwickelt, oder daraus, dass eben das Gegebene dasjenige ist, was begriffen wird —, dass das, was bei einer solchen Hypostasirung, d. h. in den Ideen als solchen — man mag sie übrigens von subjectivem Gesichtspunkte aus als Begriffe im Bewusstsein oder von einem objectiven als wesentlich seiend fassen — den näheren Inhalt (oder das *actu* Vernommene) ausmacht, nichts Anderes sein kann als die unmittelbar gegebenen Objecte und die Bestimmungen dieser, die (in jeder Idee) begriffen worden sind. Daher sind es nur die eben genannten Dinge und Bestimmungen, die einer Erklärung (vermittelst einer Idee) bedürfen, aus welchen entnommen werden kann, welches die Ideen und wieviel ihrer sind; — freilich nur in Vereinigung mit der Forderung und der Einsicht, dass in dem auf diese Weise zum Bewusstsein Gebrachten und Bestimmten eine unsinnliche und selbstständige Realität wirklich gefasst und affirmirt sei. — Hier ist es in der That, wo wir auf den rein dialectischen Ausdruck der in dem Platonischen Standpunkte liegenden Grenze oder Beschränkung gestossen sind, an welche wir schon in der Einleitung zu unserer Betrachtung der Ideenlehre erinnert haben, und aus welcher hervorgeht, dass »die Bearbeitung der Erfahrungsbegriffe« (wie *Herbart* die Aufgabe aller Speculation bestimmt) oder m. a. W. der Rationalismus, von welchem der Platonismus ein Ausdruck ist, in der Form der Ideenlehre doch noch nicht rationell genug ist.

Wenden wir uns nun zur Ausführung der Dialectik, von welcher in dem Vorhergehenden gesprochen worden, so besteht dieselbe, wie schon angeführt worden ist, im Parmenides aus einer unmittelbar von der Eleatischen Speculation ausgehenden und in indirecter Form durchgeführten Beweisführung, welche die Unmöglichkeit sowohl der Eleatischen Affirmation des Eins und seines absoluten Seins als der entgegengesetzten Ansicht, dass das Eins nicht sei, darthut. Da nun dieser Beweis anti-

nomisch ausgeführt ist und unter jeder der beiden entgegengesetzten Voraussetzungen die Folgen sowohl für das Eins als für dessen Gegensatz (τἄλλα) erörtert, so zerfällt der zweite Theil des Parmenides im Ganzen betrachtet in acht Unterabtheilungen, von denen die vier ersteren die Antinomien enthalten, welche in der eben genannten doppelten Hinsicht als Folgen aus der Position des Eins entstehen, die vier letzteren die aus dessen Negation entstehenden. Es braucht übrigens nach dem vorher Gesagten kaum bemerkt zu werden, dass nicht weniger die Bedeutung und der Zweck der Betrachtungen, durch welche diese dem Anscheine nach einander rein widersprechenden Resultate gewonnen werden, als die Art und Beschaffenheit ihrer Ausführung ganz übersehen worden ist, wenn man in ihnen nur ein leeres Spiel mit dunkeln Sophismen hat finden wollen [518]). So wenig kommt ihnen ein solcher Charakter zu, dass sie vielmehr ganz entsprechend der hypothetischen Methode, die von *Plato* für sie angegeben ist, eine Dialectik bilden, welche, indem sie von der jedesmal aufgestellten und im strengsten Wortsinne aufgefassten Hypothese ausgeht, ohne dieser weder mehr noch weniger als was eben in ihr ausgesagt worden ist unterzuschieben, mit vollständiger logischer Evidenz und Nothwendigkeit Schritt vor Schritt in Aufweisung ihrer Consequenzen bis zu dem Punkte fortgeht, wo diese, weil die Hypothese selbst falsch war — was eben das durch die ganze Darstellung aufgezeigte Resultat ist —, mit der Aufhebung dieser Hypothese selbst natürlich endigen müssen.

Die erste dieser Hypothesen ist, wie gesagt, der Eleatische Grundsatz, dass das Eins ist. Wird nun, was das ἓν ὄν selbst angeht, erst dessen Einheit fixirt, so folgt, dass es als solches weder Theile (oder Bestimmungen) hat noch ein Ganzes ist, folglich auch nicht die Bestimmung des Seins hat: welches Letztere von *Plato* dadurch bewiesen wird, dass, da keine Determinationen und folglich keine Relationen von dem Eins ausgesagt werden können, es in keiner Zeit ist, also weder jemals gewesen

518) So z. B. *Tiedemann*, Argum. dialogor. Plat. S. 340; *Fries*, Gesch. d. Philos. S. 365; *Socher*, Ueber Plato's Schriften (München 1820), S. 278 ff. u. A.

ist noch sein wird, in diesem Falle aber auch nicht Eins ist; es ist also ohne Namen und Prädicat, kann weder erkannt noch ausgesagt werden [519]). — Die Antithesis geht dagegen von dem Sein des Eins aus, worin erstens liegt, dass es ausser Eins noch etwas ist, nämlich Sein (welches nicht einerlei ist mit dem Eins), also diese beiden als seine Theile enthält und das Ganze dieser Theile ist, und zweitens, — da dieselben Theile (nämlich Einheit und Sein) und der Unterschied zwischen beiden jedem Theile und jedem Theile eines Theils zukommen, — dass es unendlich Vieles [520]) ist. — Es könnte befremdend erscheinen, dass *Plato* hiernächst dazu übergeht, diese Vielheit als aus materiellen Theilen bestehend und ihre Einheit als ein Ganzes (oder eine Summe) von solchen zu betrachten, eine Auffassung, die schon in dem oben rücksichtlich des Eins angeführten Schlussatze liegt, dass dasjenige, was in keiner Zeit ist, gar nicht sei, — was auch nachher ausdrücklich gesagt ist [521]), in Verbindung mit dem analogen Satze, dass, was nirgends ist, überhaupt nicht sei [522]). In der That aber ist *Plato* hierbei in seinem vollen Rechte und nichts kann mehr als diese Sätze geeignet sein die Absicht dieser seiner negativen Dialectik anzudeuten; denn so lange das Seiende nicht ausdrücklich als ein ideelles dargethan ist, erhält es von sich selbst die Bedeutung eines äusseren und physischen, — wie eben das Beispiel der Eleaten zeigt [523]). — Aus dieser Auffassung des Eins und des Seins desselben folgt aber, dass dieselbe Bedeutung und dieselben Bestimmungen, welche allem natürlichen Dasein zukommen, auch der Vielheit an diesem Sein zukommen müssen; dass ihm selbst also allerdings sowohl Namen als Prädicate zukommen und es sowohl erkannt als ausgesagt werden kann. Da es aber das Seiende *in toto* ausmacht (was zufolge des soeben Angeführten ebensoviel heisst als: aus unendlichen Theilen besteht), von welchem folglich nichts ausgeschlossen ist, so wird dieses Erkennen und Aussagen dasselbe bedeuten

519) Parmen. S. 137 C—142 A; womit zu vgl. Soph. S. 244 B—D.

520) Parmen. S. 142 B—145 A.

521) L. c. S. 152 A.

522) L. c. S. 145 E.

523) S. oben S. 29 ff. und vgl. mit dem Gesagten *Zeller* Plat. Stud. S. 174; *Schleiermacher* l. c. I, 2 S. 93—94.

wie ein Erkennen und Aussagen des Seins mit allen Widersprüchen der Räumlichkeit, der Zeitlichkeit und der unmittelbaren Wirklichkeit [524]), und also nicht des Seins als einer wirklichen Einheit.

Das Resultat dieser ersten Antinomie ist also, dass, wenn die Einheit und ihr Sein nur als solche, oder wenn die erstere als eine abstracte, das letztere als ein unmittelbares gefasst werden, diese beiden in Widerspruch sowohl mit sich selbst als mit einander stehen. Mit a. W.: wenn die Einheit als solche wirklich und denkbar sein soll, so ist dies nur insofern möglich als sie selbst concret und ihr Sein ideell ist.

Als Anhang zur Antithesis der ersten Antinomie wird die Frage aufgeworfen und untersucht, ob die (in der vorhergehenden Thesis und Antithesis aufgezeigten) widersprechenden Bestimmungen des Eins sich nicht mittelst des schon vorher als eine Form seines Seins gefassten Begriffes der Zeit oder mittelst des successiven Uebergehens der Einheit zu verschiedenen und entgegengesetzten Zuständen vereinigen lassen. Mit allem Grunde ist dieser Untersuchung das grösste Gewicht zuerkannt worden, indem sie für den eigentlichen Schlüssel des ganzen Dialogs ererklärt worden ist. Freilich aber müssen wir sogleich hinzufügen, dass eine solche Bedeutung dieser Untersuchung nicht darum zukommt, weil durch dieselbe der Einheit wirklich das Werden beigelegt und somit auf die eine oder andere Weise ihre scheinbaren Widersprüche gelöst wären [525]). Eine solche Annahme

524) Parmen. S. 145 A—160 B.

525) So *Steinhart* l. c. III, S. 289 ff., 291, 309 ff.; womit man vgl. S. 428, 438 und (trotz aller Modificationen und Bedenklichkeiten gegen ein absolutes Werden) *Susemihl* l. c. I, S. 346 f. — Auch *Schleiermacher* sieht in diesem Anhange etwas Besonderes, eigentlich aber um der formellen Analyse des Begriffes des Augenblickes willen (l. c. I, 2 S. 95), zu welcher er führt. Es mag übrigens an diesem Orte erwähnt werden, dass *Schleiermacher* — gleichsam zum Ersatze für die nur formelle Bedeutung, die er dem Parmenides zuerkennen will — behauptet, dieser Dialog enthalte neben jener Bedeutung als materiellen Gewinn und von *Plato* verfolgten Nebenzweck eine Analyse gewisser Relationsbegriffe (des Wissens, der Macht u. s. w.; l. c. S. 94): ein Fund, der auch von Anderen, z. B. *Brandis* l. c. II S. 247 ff., gutgeheissen worden ist. Dass diese Behauptung jedoch als ganz unrichtig betrachtet werden muss, ist aus der ganzen

wäre nämlich nicht nur mit der indirecten Bedeutung und Methode der Entwickelung der Ideenlehre unvereinbar, die wir als die allein richtige Bezeichnung der Dialectik des Parmenides oben aufzuzeigen versucht haben, sondern sie steht auch in offenbarem Widerspruche mit der Thesis derselben Antinomie, welche die Zeit und alle aus dieser herfliessenden Bestimmungen von dem Eins ausdrücklich verneint[526]). Was diesem Anhang sein Gewicht giebt ist vielmehr in geradem Gegensatze gegen die jetzt angeführte Ansicht von dessen Bedeutung dies, dass er durch eine — ohne Zweifel auf Veranlassung irgend einer factisch gegebenen Ansicht — speciell ausgeführte negative Dialectik die Zeitbestimmung als wesentlich seiend und somit die Unmöglichkeit eines absoluten Werdens nachweist. Dadurch erhält nämlich diese Dialectik die Bedeutung, wenn auch mit Beibehaltung des indirecten und gegen die Eleatische Auffassung des Eins polemisch gerichteten Charakters der Darstellung, eine Andeutung der Art zu geben, wie eine Einheit in der Vielheit oder eine *μέθεξις* und eine Gegenwart verschiedener Determinationen in und von der Idee wirklich zu fassen ist: nämlich mit Negation von Raum- und Zeitbestimmungen. In dieser Hinsicht mag daher auch diese Darstellung als eine nähere Erklärung und eine indirecte Ausführung dessen angeführt werden, was von uns über das Verhältniss der Idee zu Kraft und Idealität oben geäussert wurde[527]).

Weil das Eins — heisst es nämlich in dem fraglichen Anhange — nicht zugleich sein und nichtsein kann (was für *Plato* mit dem Ausdrucke »nicht zugleich an Einem und demselben theilhaben und nicht theilhaben« gleichbedeutend ist), so scheinen entgegengesetzte Bestimmungen (welche nach dem, was die erste Antinomie und ihre Antithesis gezeigt haben, ihm zukommen) demselben nur auf die Art beigelegt werden zu können, dass ihm solche in verschiedenen Zeitmomenten zukämen und es

Bedeutung klar, die wir dem Parmenides zu vindiciren gesucht, aus welcher nämlich folgt, dass weder die Analyse der einen noch die der anderen Classe von Begriffen einen speciellen Zweck dieses Dialogs ausmachen kann.

526) Parmen. S. 140 E—141 D.

527) S. oben S. 251 f.

also z. B. Vieles würde. Da nun aber der eigentliche Uebergang oder das Werden nicht einer der entgegengesetzten Zustände (*actu*) ist (oder m. a. W., da diese beiden bei dem Uebergange in der Zeit unmittelbar an einander grenzen), so folge, dass der Uebergang oder das Werden selbst in gar keiner Zeit vor sich gehe, sondern »im Augenblicke«. Daraus folgt aber oder darin liegt zugleich, dass auch das Eins, wenn es übergeht oder wird, in keiner Zeit ist, und dass ihm also auch weder Bewegung noch Ruhe zukommt, noch irgend eine der andern entgegengesetzten Bestimmungen, die auf den genannten beruhen [528]).

Die zweite Antinomie richtet sich unter derselben Hypothese wie die erste, d. h. unter der, dass das Eins sei, auf eine Betrachtung des Anderen, wobei dieses zuerst, der Thesis der ersten Antinomie entsprechend, als Anderes als Eins betrachtet wird. Hält man sich in dieser Beziehung erst daran, dass das Andere ein Anderes ist, oder dass es, wenn man es als ein Sein angeben will, ausser der Einheit ist, so muss es als solches als Theile habend (oder als eine Vielheit) aufgefasst werden, also als selbst ein Ganzes seiend, folglich auch als an der Einheit theilhabend: welches dann auch von allen Theilen gilt, weil ja ein jeder derselben einer ist. Reflectirt man hingegen darauf, dass es ein Anderes als das Eins ist, nämlich der Gegensatz desselben, so ist einleuchtend, dass es als solches ein Unendliches oder ein aus unendlichem Vielen Bestehendes (*ἄπειρον*) ist, das erst durch Theilnahme an der Einheit begrenzt werden (d. h. ein Ganzes, einen Theil u. s. w. ausmachen) kann. Durch diese Begrenzung aber (oder durch diese Synthese von *πέρας* und *ἄπειρον*) werden ihm alle möglichen entgegengesetzten Bestimmungen zukommen: es ist sich selbst ähnlich und unähnlich u. s. w. [529]). — Die Antithesis dagegen, welche der Antithesis der ersten Antinomie entspricht, geht davon aus, dass das Andere nicht ist (d. h. von der Betrachtung des Gegensatzes zum Sein der Einheit in dem Nicht-Eins oder der Abwesenheit des Seins in diesem), und beweist, dass es dann auch nicht Vieles sein kann (welches nämlich nothwendig eine Anzahl von Ein-

528) L. c. S. 155 E—157 B.
529) L. c. S. 157 B—159 B.

heiten wäre), also keine Bestimmungen hat oder auf keine Weise ist (— kurz: dass, sofern das Andere nicht das Eine ist, dieses aber ist, der Gegensatz desselben, das Andere und dessen Sein, nur in dem bestehen kann, was auf keine Weise ist [530]).

Dieses Resultat entspricht vollkommen dem der ersten Antinomie: wenn die Einheit und ihr Sein abstract und realistisch aufgefasst und dem Vielen (absolut) entgegengesetzt wird, so ist dieses Letztere und dessen Sein als entgegengesetztes (d. i. eben die Entgegensetzung desselben) sowohl jedes mit sich selbst als jedes mit dem anderen in Widerspruch. Oder, um dieses Resultat mit andern Worten anzugeben: da das Andere schon um als solches affirmirt zu werden und zu sein — oder sofern es ein Anderes ist als die Einheit — an der Einheit Theil hat oder auf gewisse Weise Eins ist, nämlich eine Einheit in oder aus Vielem [531]), d. h. der Einheit nur relativ entgegengesetzt ist, auf der andern Seite aber nach der eben genannten Auffassung des Eins demselben absolut entgegengesetzt sein muss, so folgt, dass es (affirmirt oder gesetzt, vermittelst Anwendung des Eins auf dasselbe oder als ein realiter Anderes gefasst) sowohl im Ganzen als in jedem Momente alle möglichen widersprechenden Bestimmungen enthalten wird, aber ausserdem und aus demselben Grunde (als dem seienden Eins entgegengesetzt) auf keine Weise ist. Damit ist nun freilich zugleich nicht weniger der Begriff des phänomenalen Seins (oder des Vielen *κατ' ἐξοχήν*) angegeben, nämlich als dessen, was durch die Idee da ist, als eben dadurch, oder weil die Phänomene nur insofern sind, als die Idee in ihnen gegenwärtig ist, nachgewiesen, dass das, was gleichsam ausser der Idee in den phänomenalen Dingen dasein sollte — d. h. die Phänomenalität selbst (wenn wir so sagen dürfen) oder die so genannte Platonische Materie — nur in der Idee ist: kurz, dass das phänomenale Sein *in toto* sich nur so denken lässt, dass es auf irgend eine Art eine Form der Idee selbst ausmacht [532]).

530) L. c. S. 159 B—160 B.

531) Vgl. l. c. S. 147 A, 157 C.

532) *Brandis*, der in seiner Darstellung des Dialogs Parmenides sich einigermassen denen annähert, die demselben eine direct positive Be-

Gehen wir nun zu der entgegengesetzten Hypothese über, dass das Eins nicht ist, so ist dabei, was erst das Eins selbst betrifft, dennoch einleuchtend, dass es, um als nichtseiend gewusst zu werden (oder eben um des Denkens und Aussagens der Hypothese willen), alle die Bestimmungen enthalten muss, durch welche es sich vom Anderen — oder von dem, was ist — unterscheidet. Folglich muss es auch (die Bestimmung enthalten, zu) sein, — d. h. es muss etwas oder dasjenige, dem diese Prädicate zukommen, oder dasjenige sein, was nicht ist (— oder, wie sich *Plato* ausdrückt, es ist Nichtsein durch die Gegenwart des Seins des Nichtseins an ihm, nicht durch die Gegenwart des Nichtseins des Nichtseins); kurz gesagt: wer wahr redet, der »sagt, was ist« (so citirt *Plato* ironisch nach den Sensualisten und Sceptikern, deren Ansicht er hiermit über den Haufen wirft);

deutung zuerkannt haben, fasst das Resultat dieser Antinomie in der Weise zusammen, dass durch dieselbe aufgezeigt wäre, dass erst durch die Idee »das Andere, das Stoffartige, aus der ihm ursprünglich eigenthümlichen Unbestimmtheit zur Bestimmtheit und damit zur Vorstellbarkeit und Denkbarkeit gelange, aber entgegengesetzte Bestimmungen erhalte, je nachdem es in seinem Fürsichsein oder in seiner Abhängigkeit von der Einheit, der Idee, aufgefasst werde« (l. c. II, S. 251). — Aber ausserdem, dass die Thesis der Antinomie, auf diese Art gefasst, nicht mehr als These der ersten Antinomie von derselben Hypothese, nämlich von der abstracten Einheit ausginge, zeigt sich diese Zusammenfassung auch unmittelbar als unrichtig, da *Plato* nämlich die widersprechenden Bestimmungen »des Anderen« sowohl daraus herleitet, dass es begrenzt ist (oder an der Einheit Theil hat), als daraus, dass es unbegrenzt (oder der Einheit entgegengesetzt) ist, was auch ganz natürlich ist, da es als »Anderes« zugleich Beides ist und folglich, welches von den Entgegengesetzten man für sich allein an demselben auffassen (oder jedesmal als dessen Bestimmung affirmiren) möge, mit dem Entgegengesetzten allemal in Widerspruch stehen muss (s. Parmen. S. 158 E—159 A). Daher kann hier auch niemals die Rede sein von irgend einem »Fürsichsein«, sondern der Zweck der Thesis ist vielmehr der zu zeigen, dass, da man, wenn die Einheit abstract gefasst wird, auf der einen Seite das Andere für sich zu setzen genöthigt ist, dies aber auf der anderen Seite nicht möglich ist, ohne die Einheit an demselben zu affirmiren (also dessen Fürsichsein zu negiren), eben hierin der Widerspruch an dem Anderen liegt, welcher zeigt, dass die Einheit *in abstracto* nicht sein kann (welcher also die Hypothese aufhebt): — woraus nun zugleich indirect folgt, dass dem Fürsichsein an dem Phänomene (oder der s. g. Platonischen Materie) eine reelle Bedeutung nicht zukommt.

also müssen auch dem Eins (damit es wirklich nichtseiend sein könne) die Bestimmungen des Seins zukommen [533]). — Auf der andern Seite hingegen, sofern das Nichtsein die Abwesenheit des Seins für dasjenige bedeutet, wovon gesagt wird, es sei nicht, kann das Eins auf keine Weise an dem Sein Theil haben, also auf keine Weise sein,— keine Bestimmungen enthalten [534]). M. a. W.: das absolute Nichtsein (und damit auch die Hypothese selbst) ist absolut undenkbar und unaussprechlich, ist Nichts, — und wir sind also hier zu eben demselben Widerspruche rücksichtlich des Eins gekommen, welcher in der zweiten Antinomie in Hinsicht des Anderen sich darin gezeigt hat, dass es ohne das Eins (oder das Theilhaben an demselben) nicht ein Anderes sein kann, während doch eben dies, dass es Anderes ist, unter der genannten Hypothese die Bedeutung haben soll, dass es nicht an dem Eins Theil hat.

Das Resultat ist also, dass es unmöglich ist die Einheit als nichtseiend zu denken, da schon die Negation derselben ihre Position enthält; m. a. W., die Einheit ist nothwendig: der ontologische Beweis für das Sein der Idee, wie *Zeller* richtig bemerkt.

Die Consequenzen unter derselben Hypothese rücksichtlich des Anderen sind denjenigen vollkommen analog, welche soeben von dem Eins gezeigt worden sind. Wird auf der einen Seite das Andere als — ein Anderes — seiend betrachtet, so enthält dies, dass es ein Verschiedenes (*ἕτερον*) ist, — oder m. a. W. im Begriffe des Andersseins selbst liegt der der Relation. Es ist aber nicht das Anderssein des Eins (oder in Relation zu ihm), da dieses nicht ist, noch innerhalb seiner selbst oder in Relation

533) Parmen. S. 160 B—163 B, womit zu vgl. die in dem Sophista S. 237 B ff. (s. oben S. 194 f.) vorkommenden Beweise für die Undenkbarkeit des Nichtseienden, welche Beweise nach der Behauptung *Schleiermacher's* (l. c. I, 2 S. 427) in der citirten Abtheilung des Parmenides so wenig ihre Voraussetzung haben, mit der sie durch die in dem Theaetet (S. 188 A ff.) begonnene Untersuchung von dem Nichtsein zusammenzubringen wären, dass ganz im Gegentheil die Beweise des Sophista, wie *Zeller* zeigt (l. c. S. 185), erst hier ihre Anwendung und Entwickelung in reiner speculativer Form und Bedeutung erhalten.

534) Parmen. S. 163 B—164 B.

zu dem (Momente des) τἆλλα als dem aus verschiedenen Einheiten Bestehenden, und dies aus demselben Grunde. Also ist es — Anderssein oder Relation unter den Momenten nur als unter Massen, deren jede als eine und eine verschiedene erscheint, ohne es doch wirklich zu sein (wie Schattenrisse, wenn sie in einer weiten Entfernung gesehen werden, alle in Eins zusammenfliessen). Als dergleichen scheinbare Einheiten können diese Massen auch alle möglichen scheinbaren Bestimmungen erhalten, welche aus ihrer scheinbaren Einheit folgen, — obgleich sie doch in Wahrheit nur ἄπειρα sind[535]. — Auf der anderen Seite aber, da es von dem, was nicht ist, keinen Schein geben kann, noch eine Vorstellung oder ein Bild davon möglich ist, so kann das Andere, so wenig als es ist, ebensowenig auch zu sein scheinen oder als mit irgend einer Bestimmung seiend gefasst werden[536].

Das Resultat ist also, dass es unmöglich ist das Seiende (d. h. das Andere, unter der aufgestellten Hypothese, dass das Eins nicht ist) ohne die Einheit zu denken, was sowohl in der Thesis dadurch gezeigt wird, dass jeder Versuch das Andere zu fassen unter der gegebenen Hypothese — die sich eben hiermit als sich widersprechend zeigt — eine scheinbare Position der Einheit einschliesst, als auch in der Antithesis — die daher eigentlich nicht mit der Thesis im Widerspruche steht — dadurch, dass das Andere ohne das Eins undenkbar ist. Oder m. a. W.: wenn die Einheit nicht ist, so ist Nichts; — der cosmologische Beweis für die absolute Gültigkeit der Idee.

Wir haben hiermit die verschiedenen Gesichtspunkte der Betrachtung und Bestimmung der Ideen dargelegt, vermittelst deren die Lehre von denselben als dem wahrhaft Seienden ihre

535) L. c. S. 164 B—165 E, wobei eine Vergleichung mit dem Sophista S. 246 E ff. (s. oben S. 205 ff.) und dem in diesem geführten Beweise für die Unbestimmbarkeit des Körperlichen als solchen von selbst hervortritt, wie es auch klar ist, dass die in Rede stehende Thesis die allgemeine Critik des Atomismus enthält.

536) Parmen. S. 165 E—166 C.

Entwickelung bei *Plato* erhält; oder wir sind dem *Plato* Schritt für Schritt durch die verschiedenen Stufen der Ausführung dieser Lehre gefolgt, vom ersten Beweise für die Nothwendigkeit Ideen anzunehmen bis zu der durchgeführten Darstellung ihrer absoluten Wirklichkeit und ihrer Bedeutung als solcher an und für sich und in Beziehung auf das Relative. Da wir nun an das Ende dieser Entwickelung gelangt sind, so entsteht natürlich die Frage, wie weit wir glauben dürfen rücksichtlich der Aufstellung eines philosophischen Systems mit dieser Entwickelung gekommen zu sein, oder was für das Begreifen des Absoluten und des Relativen aus jenem als durch dieselbe gewonnen angenommen werden kann. Solche Frage ist auch hier um so mehr am rechten Orte, als behauptet werden kann, *Plato* selbst habe zu derselben eine Veranlassung gegeben durch den Inhalt und die Art der Darstellung in den Dialogen, die für unsere vorhergehende Darstellung hauptsächlich bestimmend gewesen sind. Wir haben bisher unter Anleitung dieser Dialogen betrachtet und gezeigt, wie die Sätze, die das eigentliche Fundament der Ideenlehre bilden, ein jeder für sich in indirecter Form und mit fortgehender Rücksicht auf die dieser Lehre vorhergehenden Ansichten sammt einer critisch-polemischen Behandlung der Ergebnisse dieser letzteren gewonnen worden sind. Dagegen finden wir in dem auch im Uebrigen vollendetsten der Platonischen Dialogen, nämlich in dem Dial. De Republica — zu welchem das Symposion, der Phaedon, der Philebus und der Timaeus sich wesentlich als unmittelbare Vorbereitungen oder Anhänge verhalten — eine unter Voraussetzung und Anwendung der eben genannten als wahr und nothwendig erwiesenen Sätze in einem Zusammenhange und in überwiegend dogmatischer oder positiver Form ausgeführte Darstellung der Ideenlehre und die Entwickelung derselben bis zum Ende in der Richtung ausgeführt, die schon von Anfang an die am meisten hervortretende an dieser Lehre war. Unsere nächste Aufgabe wird daher sein, aus diesem Dialoge — hie und da noch illustrirt theils durch Anführungen aus den Dialogen, welche sich am nächsten an diesen anschliessen, theils durch Hinweisungen auf diejenigen, welche der vorhergehenden Darstellung hauptsächlich zu Grunde gelegt worden sind — das zu entnehmen, was den allgemein philoso-

phischen Inhalt desselben bildet. Wir erlangen dadurch neben einem anschaulichen Ausdrucke der für die Platonische Speculation eigenthümlichen Art und Richtung zugleich eine Gesammtübersicht der Ideenlehre.

V.
Uebersicht der Ideenlehre.

Der Gegenstand des menschlichen Wissens und Strebens — sagt *Plato* —, rücksichtlich dessen Erkenntniss und dessen Besitzes ein äusserer Schein oder eine blosse Meinung Niemandem genügt, möchte er auch im Uebrigen was Einsicht und Tugend betrifft nur mit dem Scheine zufrieden sein, — dieser Gegenstand ist das höchste Gut: denn ein Jeder will glücklich sein, nicht nur scheinen[537]). Daher — heisst es in dem Dialog De Republica, und zwar unmittelbar nach einem in dem glänzendsten Vortrage ausgeführten critisch-analytischen Nachweise der Vorzüge der Tugend vor dem Laster, ja, wir können wohl hinzufügen, des aus formellem Gesichtspunkte dargelegten absoluten Werthes der ersteren[538]) — daher genügt

537) Rep. VI, S. 505 D.

538) Diese gegen den Eudämonismus der Sophistik gerichtete und aus der Critik desselben hervorgehende Beweisführung ist es, die das erste Buch des Dialogs De Republica bildet und die eben zufolge der genannten Form der Darstellung schon oben von uns citirt und angewendet worden ist. Dass übrigens die Analyse der Tugend rücksichtlich ihrer Folgen und formellen Bestimmungen, welche a. a. O. gegeben ist, durch die Art, wie sie ausgeführt ist, wirklich zu einem Beweise für den absoluten Werth der Tugend führt oder einen solchen enthält, wenn auch aus formellem Gesichtspunkte und mittelst einer durchgeführten Betrachtung ihrer Wirkungen gewonnen: dies zeigt sich ohne Schwierigkeit, wenn wir uns nur aus dem Vorhergehenden (s. oben S. 104 ff. et ll. ibid. allatt.) erinnern, dass unter jenen Folgen und formellen Bestimmungen auch die angeführt wird, dass die Tugend die adäquate Form des menschlichen Lebens selbst sei. An dem im Texte citirten Orte dagegen, wo es die Absicht *Plato's* ist, auf die fehlende Deduction und reelle Bestimmung des Begriffs der Tugend, woran diese formell-analytischen Betrachtungen derselben noch immer lei-

es nicht, um zu der Ueberzeugung zu gelangen oder um darzuthun, dass der Rechtschaffenheit der Vorzug vor der Ungerechtigkeit gebühre, deren Wirkung in Beziehung auf Götter und Menschen (Belohnungen, Ehre, Frieden und Harmonie u. s. w.) aufzuzeigen. Denn erstens ist auf diese Art noch nicht ausgemacht, ob die Tugend nicht möglicher Weise, möge sie immer in Hinsicht gewisser Folgen für erstrebenswerth zu halten sein, dennoch an sich selbst ein Uebel und also in der That dem Laster ganz ähnlich sei — mit welchem letzteren, wie es Mehreren scheint, gleichfalls viele wünschenswerthe Folgen verknüpft sind —, oder ob sie nicht sogar entbehrlich sei, besonders aus dem Grunde, weil viele der wichtigsten vorgespiegelten Folgen, z. B. die Gunst und Geneigtheit der Götter, nach Aussage der Dichter (sagt *Plato* mit einem Seitenhiebe auf diese Religionslehrer des Volkes) auf andere Weise, nämlich durch reiche Gaben, Flehen und Opfer gewonnen werden können [539]. Aber ferner, auch vorausgesetzt, die (äusseren) Folgen der Tugend wären immer besser als die ihres Gegentheiles, so ist mit der Ueberzeugung hievon doch keine Einsicht von etwas der Tugend selbst Eigenthümlichem, von irgend einem Merkmale, einer Eigenschaft derselben gewonnen, wodurch ihr der Vorzug vor dem Laster zukäme; es wäre, so lange die Rede nur von dem ist, was die Tugend zum Vortheile der Tugendhaften bei Göttern und Menschen ausrichten kann, genau genommen nicht die Tugend, die man als ein Gut aufgezeigt hätte, sondern nur die Meinung von ihr; man hätte also auch nicht aufgezeigt, dass wir uns bemühen sollen, anstatt bloss dem Ansehen und dem Scheine vor uns selbst und vor Anderen nachzustreben [540]), die Sache selbst zu besitzen. Nein, erst dann — sagt *Plato*, nachdem er das soeben Angeführte in lebhaften Zügen und auf eine für alle Zeiten zu beherzigende Weise veranschaulicht hat — erst dann,

den (vgl. oben S. 110 ff.), aufmerksam zu machen, und daraus die Veranlassung zu gewinnen, dieses Fehlende zu suchen, mussten natürlicherweise die durch diese Betrachtungen entwickelten äusseren Folgen und relativen Bestimmungen vorzugsweise hervorgehoben werden, die inneren aber, wenn sie auch angegeben wurden, doch mehr zurücktreten.

539) Republ. II, S. 357 A—362 C.

540) L. c. S. 362 D—367 B.

wenn man sich nicht mehr damit begnügt zu zeigen, dass die Tugend nützlicher ist als das Laster; wenn man sogar nicht mehr bloss in Absehung von der immerhin wahren Meinung Anderer die Wirklichkeit der Tugend betreffend, sondern unter Voraussetzung einer falschen Meinung, unter der Voraussetzung, dass der Tugendhafte den Schein wider sich, der Lasterhafte ihn für sich habe, aus der eigenen Natur der Tugend und aus ihren inneren und unmittelbaren Wirkungen in der Seele sie als an und für sich liebenswürdig gezeigt; kurz gesagt, wenn man dargethan hat, dass die Tugend und das Laster durch ihre Art selbst und ihre Gegenwart in der Seele — Götter und Menschen mögen davon Etwas oder Nichts wissen — für die Seele jene ein Gutes, dieses ein Schlechtes ist: dann erst ist eine wirkliche und befriedigende Apologie der Tugend geleistet[541]).

Mit diesem Motive zur Philosophie, welches als das erste und für den Menschen wichtigste bezeichnet ist, oder mit diesem unmittelbar aus dem menschlichen Leben gegriffenen Sokratischen Probleme des Wissens ergiebt sich auch die Art und Methode der Ausführung und der Lösung desselben, die auf dem kürzesten Wege zum Ziele führt und auch in praktischer Hinsicht hinlänglich ist, als dieselbe, welche schon von *Sokrates* angezeigt worden ist, wenn diese auch, wie *Plato* selbst von Anfange an bemerkt, an und für sich betrachtet, weder die Aufgabe vollständig erschöpft, noch ein streng wissenschaftliches Verfahren bei deren Behandlung enthält und mit sich führt. Dieser kürzeste Weg besteht nämlich, wie schon durch die Stellung der Aufgabe angedeutet ist, darin, aus der Seele selbst und ihren Bestimmungen die Natur der Tugend und ihre Entstehung aus dieser Natur aufzuzeigen, und zugleich damit ihren absoluten

541) L. c. S. 358 B, D, 367 B—E. Es dürfte übrigens kaum nöthig sein zu erinnern, dass diese aus praktisch-objectivem Gesichtspunkte, d. h. in Beziehung auf das praktische Object und den praktischen Zweck, dargestellten Sätze ganz entsprechend sind der besonders im Phaedon (oben S. 95 ff. und 109 f. citirten) von subjectiver Seite oder in Beziehung auf das Motiv des Handelnden ausgeführten Distinction zwischen der unphilosophischen, von Schlendrian und Gewohnheit bestimmten und daher nur scheinbaren, und der philosophischen, von Einsicht begleiteten und durch dieselbe motivirten, daher allein wirklichen Tugend.

Werth für das Subject zur Einsicht zu bringen, oder durch praktisch-philosophische Untersuchungen sowohl den Begriff des praktisch und sittlich Guten zu gewinnen, als den Inhalt der dem Menschen eigenthümlichen *ἀρετή*, d. h. seiner Tugend oder Tüchtigkeit zur Erreichung jenes Guten, zu finden und zu bestimmen [542]). Wir haben schon früher gesehen, wie solche ethisch-psychologische Untersuchungen sowohl bei *Sokrates* als bei *Plato* zu dem Ergebnisse der Feststellung eines absoluten praktischen Inhalts der Seele, sowie auch einer durch die Art ihrer Bestimmungen und Aeusserungen von dem Sinnlichen unabhängigen Tugend oder, näher bezeichnet, einer von allen sinnlichen Tendenzen artverschiedenen Einsicht geführt haben. Diese von *Sokrates* und von *Plato* in seinen früheren Schriften vorgenommenen und von dem Gesichtspunkte verschiedener Seiten und factisch gegebener Eigenthümlichkeiten der menschlichen Thätigkeit ausgehenden Analysen sind nun vor Allem in dem Dialoge De Republica von *Plato* bis zu einer zusammenfassenden Uebersicht und einer Distinction der verschiedenen »Theile« oder »Arten der Natur«, die es in der Seele giebt und die ihr Wesen als solches constituiren, verfolgt und ausgeführt worden. Ist aber eine solche Uebersicht — welche *Plato's* berühmte Eintheilung der Seelenvermögen enthält — gewonnen und als richtig aufgezeigt worden, so ist es, wie leicht zu sehen, nachher nur nöthig Rechenschaft zu geben von der eigentlichen Natur und wesentlichen Bestimmtheit jeder einzelnen »Art« und damit zugleich von ihrem Verhältnisse zu einander, um hierdurch oder als unmittelbare Folge hiervon das Princip aufzeigen zu können, aus welchem nicht minder die vorher angegebenen Aeusserungen und Eigenschaften der Tugend systematisch hergeleitet und erklärt, als eine Uebersicht der Hauptformen derselben und eine schliessliche Determination in Ansehung des Begriffs und der Bedeutung jeder einzelnen von den vier hier ausdrücklich als solche angegebenen Cardinaltugenden [543]) wird gewonnen werden können [544]).

542) S. Rep. II, S. 358 B, 368 E; IV, S. 434 E—435 A.

543) L. c. IV, S. 427 E.

544) Nur allmählich ist die Lehre von den verschiedenen Tugenden, sowohl was ihre Anzahl als was die Definition und den Begriff jeder einzelnen

Da Dasselbe — heisst es nämlich — nicht zu gleicher Zeit und in Beziehung auf Eins und Dasselbe Entgegengesetztes thun

betrifft, von *Plato* entwickelt worden. In seinen älteren Dialogen, wo bei der Betrachtung der Tugend die Aufgabe eigentlich ist, zu zeigen, wie sie in allen ihren Aeusserungen mit Einsicht und Wissen (in der oben angegebenen Bedeutung: s. S. 99 ff.) zusammenhängt oder Eins ist, wird eine Mehrheit von Tugenden auf solche Art erwähnt, als wäre ihre Anzahl unbestimmt, und werden verschiedene von den später ausdrücklich als Hauptformen der Tugend bestimmten oder den sogenannten Cardinaltugenden mehr oder weniger nur als Beispiele der Tugend aufgeführt: so Lach. S. 198 A; Men. S. 88 A und auch Protag. S. 330 B (vgl. S. 329 C). Am zuletzt angeführten Orte werden allerdings gewisse Hauptarten der Tugend aufgezählt, jedoch ohne bestimmte Andeutung, dass diese die einzigen, alle anderen in sich fassenden wären; wobei rücksichtlich derselben Classification noch bemerkt werden mag, dass dort neben den vier Cardinaltugenden noch die ὁσιότης als die fünfte angenommen und die erste von allen bald ἐπιστήμη, bald σοφία genannt wird. Im Gorg. S. 507 B ist dagegen jene fünfte Tugend als eine verschiedene verschwunden, nachdem (wie oben angemerkt worden) der Euthyphr. S. 12 dargelegt, dass sie bloss eine besondere Form der δικαιοσύνη ausmacht. Im Theaet. S. 176 B und Men. S. 88 C wird die Einsicht, welche die Tugend constituirt oder die Tugend κατ᾽ ἐξοχήν ausmacht, φρόνησις genannt. Dagegen scheint im Gorg. l. c. die φρόνησις in die σωφροσύνη einbegriffen zu sein. Im Polit. S. 306 A ff. werden die ἀνδρεία und die σωφροσύνη, an und für sich betrachtet, als glückliche Naturanlagen dargestellt, die erst, nachdem sie von der φρόνησις geleitet und geordnet sind, wirkliche Tugenden werden. — Was die Art betrifft, wie jede dieser verschiedenen Tugenden bestimmt wird, so besteht sie in den älteren Dialogen — soweit nicht von unwissenschaftlichen Versuchen sie zu definiren, die nachher widerlegt werden, die Rede ist — gewöhnlich in solchen Ausdrücken für ihre Bedeutung, die geeignet sind, ihre Einheit mit wahrer Einsicht oder ihre Abhängigkeit von dieser zu zeigen. Am nächsten stimmt in dieser Hinsicht mit dem, was in dem Dialog De Republ. gesagt ist, die, obgleich mehr formell ausgedrückte, Definition der ἀνδρεία überein: s. Lach. S. 195 A ff.; wie allerdings auch, was im Charm. S. 157 A von der σωφροσύνη gesagt wird, an die Bedeutung erinnert, die ihr in jenem Dialoge zuerkannt wird. Dass es übrigens, wie *Schleiermacher* l. c. III, 1 S. 26 in Frage zu stellen scheint, mit *Plato's* in dem Dial. De Republ. gemachter Eintheilung der Tugend nicht vollkommen ernsthaft gemeint sei, dürfte eine allzugewagte Behauptung sein. Wir können uns auf die von *Schleiermacher* aufgeworfenen Schwierigkeiten in der Deduction dieser Viertheilung der Tugend, auf welche er die genannte Vermuthung stützt, hier nicht einlassen, obgleich wir sie nicht für unwiderleglich halten. Es mag in dieser Hinsicht nur daran erinnert werden, dass

oder leiden kann, die Triebe aber, die in der Seele, es sei aus natürlichen Bedürfnissen oder in Folge kränklicher Disposition, entstehen, oft, wie die Erfahrung lehrt, durch Ueberlegung (*ἐκ λογισμοῦ*) und Nachdenken (*εὐβουλίᾳ*) gemässigt oder gar unterdrückt und besiegt werden: so zeigt sich erstens die Nothwendigkeit, zwei von einander verschiedene *εἴδη* in der Seele zu unterscheiden, *τὸ λογιστικόν* und *τὸ ἐπιθυμητικόν*[545]). Zu diesen aber kommt ferner thatsächlich noch ein von beiden verschiedener dritter Theil, *τὸ θυμοειδές*, das Princip für Muth, Eifer, Zorn. Dass dieser dem vernunftlosen und thierischen Theile der Seele nicht gleichgestellt werden (oder mit diesem *ὁμοφυές* sein) kann, zeigt sich dadurch, dass er oft, ja stets, wenn er nicht durch schlechte Erziehung verdorben und missleitet worden, wider denselben auftritt, um als ein natürlicher Bundesgenosse und Helfer der Vernunft die grenzenlosen Bestrebungen jenes zu unterdrücken und zu beherrschen[546]). Aber andrerseits kann auch nicht *τὸ θυμοειδές* in Eins und Dasselbe mit der Vernunft zusammengefasst werden, da es theils viel früher actuell hervortritt, theils erst von jener sein Mass und seine Regel erhält[547]). — Die Natur und Beschaffenheit eines jeden dieser s. g. Theile der Seele ist von *Plato* dadurch ausgedrückt, dass er die Seele mit einem vielköpfigen Monstrum vergleicht, das Mensch und Löwe zugleich ist und das Aussehen des ersteren hat[548]); wie er auch ihre Verschiedenheit und ihr Verhältniss bildlich dadurch bezeichnet hat, dass er der vernünftigen und

die in Rede stehende Eintheilung der Tugend wirklich aus der der Seelenvermögen hervorgeht, deren vollkommen ernsthafte Bedeutung bei *Plato* schwerlich geläugnet werden kann; und am allerwenigsten ist dies von *Plato* selbst durch die Aeusserung geschehen, dass auf dem von ihm eingeschlagenen (praktisch-psychologischen) Wege eine recht gründliche Erkenntniss von der Seele nicht zu erlangen sei (vgl. *Schleierm.* l. c. S. 30): eine Aeusserung, deren eigentlichen Sinn zu beleuchten wir unten Veranlassung bekommen werden (vgl. übrigens mit dem Gesagten *Ritter* l. c. II, S. 468).

545) Rep. IV, S. 436 B—439 E; vgl. S. 428 B.

546) L. c. S. 439 E—440 E; vgl. III S. 410 D und Phaedr. S. 246 B, 253 D—254 E.

547) Rep. IV, S. 441 A—C.

548) L. c. IX, S. 588 C—E.

unsterblichen Seele ihren Sitz im Kopfe anweist, so dass sie »durch den Nacken als einen Isthmus von der sterblichen Seele geschieden ist«, von welcher letzteren der bessere Theil in der Brust und dem Herzen seinen Wohnsitz hat, der schlechtere dagegen wie ein wildes Thier an den Unterleib wie an eine Krippe gebunden, aber doch für das Bestehen des sterblichen Geschlechts nothwendig ist[549]).

Ohne dass es unsere Absicht ist in weitläufigere Untersuchungen hier einzugehen, sei es über die Gültigkeit oder über die Bedeutung dieser Platonischen Eintheilung der psychologischen Principien der menschlichen Wirksamkeit, halten wir es doch für nöthig rücksichtlich dieser — der Thätigkeit der genannten Principe — einige Bemerkungen beizufügen mit Hinsicht auf die praktischen Bestimmungen der Tugend, die in dieser Thätigkeit ihre unmittelbare Voraussetzung und ihren Grund haben. Auf Veranlassung der Art, wie der vernünftige Theil als ein von dem sinnlichen verschiedener aufgezeigt worden ist, durch die Gegenwart nämlich eines ordnenden und überlegenden Elementes neben den sinnlichen Tendenzen sowohl im Menschen als (zufolge der in dem Dialoge De Republica durchgeführten Analogie zwischen diesem und dem Staate) auch in diesem letzteren, — auf Veranlassung dieser Art, sagen wir, könnte erstens gefragt werden, ob in diesem »Theile« mehr oder Anderes liege als der Begriff eines von dem sinnlichen formell verschiedenen Vermögens, der eines praktisch berechnenden Verstandes oder einer praktischen Weisheit im weiteren und formellen Sinne dieses Wortes. Doch muss eine solche Auffassung der Bedeutung der praktischen Vernunft bei *Plato* verworfen werden. Wahr ist es freilich, dass der formelle Charakter beider Kräfte den Ausgangspunkt für die in Rede stehende Distinction zwischen dem Vernunftlosen bildet. Es ist auch nicht zu läugnen, dass dies in psychologischer Hinsicht bei *Plato* denselben Mangel an klarer Unterscheidung zwischen der Actualität der menschlichen Erkenntniss in der Form des Begriffs und der Actualität eines in derselben Erkenntniss gegebenen, in Hinsicht auf das Sinnliche selbstständigen und von diesem unabhängigen Inhalts, oder die-

549) Tim. S. 69 D – 70 A, E.

selbe Vermischung dieser beiden offenbart, die vorher im Allgemeinen und in Rücksicht auf die Ideenlehre im Ganzen als eine Unvollkommenheit der Platonischen Speculation angegeben worden ist [550]). Nichtsdestoweniger ist es vollkommen unzweifelhaft, dass diese Verschiedenheit von *Plato* zugleich als eine wesentlich reelle oder, wie der von ihm selbst gebrauchte Ausdruck besagt, als eine Artverschiedenheit gefasst und dargestellt worden ist. Dies folgt im Allgemeinen schon aus dem Charakter, welcher dem Platonismus im Ganzen eigenthümlich ist, d. h. aus seinem objectiv-idealistischen Standpunkte und seiner objectiv-idealistischen Weltanschauung, welcher Charakter zugleich seine Stärke und seine Schwäche ausdrückt. Von dieser Objectivität und diesem Idealismus zusammengenommen ist es nur eine unmittelbare Folge, dass, wie schon oben bemerkt worden, eine nur formelle oder eine von der gleichzeitigen Rücksicht auf den Inhalt isolirte Betrachtung der Seelenkräfte so wenig irgendwo bei *Plato* vorkommt, dass vielmehr nach seiner Ansicht die Verschiedenheit dieser in der einen Hinsicht *eo ipso* den Ausdruck und den Beweis einer Verschiedenheit in der anderen enthält [551]). Es dürfte auch klar sein, dass diese Art der Betrachtung und Beweisführung insbesondere in Bezug auf die hier in Rede stehende praktische Seite der Seele um so natürlicher erscheinen musste, als eben in der niedrigsten Form der praktischen Sinnlichkeit und der höchsten der praktischen Vernunft die Artverschiedenheit und der reelle Gegensatz beider vorzugsweise deutlich hervortritt. Hierzu kommt aber ferner, dass diese reelle Bedeutung der in Frage kommenden Eintheilung mit specieller Rücksicht auf die »Theile« der Seele, die durch dieselbe unterschieden werden, auch ausdrücklich von *Plato* angegeben ist. Theils durch den genau ausgeführten Beweis, durch welchen er eben — womit er hier beschäftigt ist — das Unterscheiden mehrerer Theile in der Seele einleitet und motivirt: dass nämlich

550) S. oben S. 75 ff.

551) S. oben S. 181 ff. Ganz richtig bemerkt daher *Schleiermacher*, es sei nicht möglich τὸ λογιστικόν mit einem Worte adäquat zu übersetzen, sondern es müsse heissen »das Denkende und Vernünftige«: s. l. c. III, 1. S. 556.

jedes nach seiner Natur Relative — und ein solches auf Anderes Bezogenes sind nicht weniger alle Begierden als jede Einsicht — sein bestimmtes Sein und seinen von allen anderen unterschiedenen Charakter durch den Gegenstand, auf welchen es bezogen ist, und durch sein Verhältniss zu diesem empfängt [552]), — weshalb auch nachher ausdrücklich gesagt wird, dass dieser Gegenstand des vernünftigen (praktischen) Wissens ein anderer als der jeder empirischen Einsicht, nämlich das eigene Wesen und die Organisation der Seele im Ganzen sei [553]). Theils, und noch deutlicher, tritt dasselbe hervor in der Darstellung der Unähnlichkeit, die der Vernunft rücksichtlich ihres Ursprungs selbst und, was daraus folgt, ihrer Bedeutung für die ganze Seele im Gegensatz sowohl gegen die Sinnlichkeit als gegen die dritte Art zuerkannt wird, — welche Darstellung aber eben zufolge ihres genannten Inhalts wesentlich diese dritte Art betrifft und daher den Uebergang zur Frage von der Bedeutung derselben bildet.

Diese zweite Frage bei *Plato's* praktischer Eintheilung der Seelenvermögen scheint in eben dem Masse schwer zu beantworten, in welchem eine gewisse Unbestimmtheit und, wir wagen es zu behaupten, Unklarheit rücksichtlich ihres Gegenstandes bei *Plato* selbst zurückgeblieben ist. In dem ἐπιθυμητικὸν καὶ ἄλογον und dem λογιστικόν hat *Plato* das Sinnliche in der Seele in seiner niedrigsten und rein thierischen und das Vernünftige in seiner höchsten und vollkommen adaequaten Form gegeneinander gestellt und sie nach ihrem bestimmten Charakter und ihrer Natur bezeichnet. Dagegen begnügt er sich rücksichtlich des dritten Elements es als ein Drittes anzugeben, welches, ohne dass bei demselben irgend ein eigenthümlicher und verschiedener Inhalt oder Gegenstand im gleichen Sinne wie bei den beiden Anderen zu finden zu sein scheint, eigentlich nur nach seinem Verhältnisse zu diesen und zwar als höher als das Eine, niedriger als das Andere, beschrieben wird. Daraus entsteht natürlich nicht nur die Schwierigkeit, eine bestimmte Bedeutung für das θυμοειδές zu fixiren, sondern sogar auch die, zu zeigen, wie es als ein verschiedener »Theil« oder ein Vermögen der Seele

552) Rep. IV, S. 438 B—439 B vgl. mit X, S. 611 C.
553) Vgl. l. c. IV, S. 428 C und 442 C.

neben den beiden anderen und in derselben Eintheilung mit diesen gefasst und anerkannt werden kann, sofern nicht der ganzen Eintheilung, folglich auch der Verschiedenheit jedes Eintheilungsgliedes von den übrigen, nur formelle Bedeutung zukommen soll[554]). Zunächst könnte man, wie *Plato* selbst be-

554) Dies ist der Ausweg, der gewöhnlich gewählt worden ist. Nimmt man nun hinzu, dass die in Rede stehende Eintheilung von ihrer eigentlich praktischen Bedeutung bei *Plato* zu einer allgemeinen psychologischen erweitert worden ist, so konnte auf diese Weise *Plato* die oft benutzte Eintheilung des theoretischen Vermögens in Sinn, Verstand und Vernunft beigelegt werden, welche, wie bekannt, wie man sie auch drehen und wenden mag, niemals Stich halten will. Es muss auch allerdings zugegeben werden, dass nicht ganz ohne *Plato's* eigenes Verschulden eine so beschaffene Eintheilung ihm zugeschrieben worden ist, wenigstens insofern als seine eigene, wie schon aus dem im Texte Angeführten einleuchtet, logisch nicht zu rechtfertigen ist: was — im Vorbeigehen gesagt — noch deutlicher wird, wenn man mit dieser Eintheilung der Seelenvermögen die Eintheilung des Objectiven bei *Plato* vergleicht. Schon aus dem Vorhergehenden ist begreiflich und noch mehr wird es sich in dem Folgenden zeigen, dass es neben der Welt der Ideen und der sinnlichen, dem *τόπος νοητὸς καὶ ὁρατός*, ebensowenig irgend einen dritten Gegenstand in der Platonischen Weltansicht giebt als nach derselben Ansicht neben der göttlichen und der menschlichen eine dritte Kraft oder ein drittes Princip sich denken lässt. *Ritter* (l. c. II, S. 418—419) glaubt in dem Dämonischen, welches bisweilen als ein Vermittelndes zwischen dem Göttlichen und dem Menschlichen von *Plato* aufgefasst wird, eine solche dritte Kraft oder ein drittes Princip gefunden zu haben, weshalb auch der *θυμός* von diesem ein Ausdruck sein soll. Dem Dämonischen aber kommt, wenigstens in wissenschaftlicher Bedeutung und in wissenschaftlichen Darstellungen, bei *Plato* keine so wesentliche Bedeutung zu, dass es auf irgend eine Weise ein Drittes neben dem Göttlichen und dem Endlichen genannt werden könnte. Denkt man dabei an die *θεοὶ γεννητοί*, so sind diese offenbar dem Endlichen beizuzählen; es sind die Himmelskörper (Tim. S. 39 ff.). Berücksichtigt man dagegen die Liebe, von welcher (im Sympos. S. 202) gesagt wird, sie sei ein vermittelnder Dämon, so wird dadurch (wie wir unten weiter erörtern werden) nur in bildlicher Ausdrucksweise die dunklere vernünftige Tendenz des Menschen bezeichnet; und wird nun — wie bei *Ritter* geschehen — der *θυμός* als ein Ausdruck dieser letzteren bestimmt, so ist dies nach dem, was sogleich unten im Texte aus anderen Aeusserungen *Plato's* nachgewiesen werden soll, eine zu enge Auffassung der Bedeutung desselben. — Ein anderer, der Sache noch fremdartigerer Ausweg ist von *Steinhart* und *Susemihl* versucht worden. Der Erstere dieser Gelehrten will, wie es aus seinen

merkt [555]), die Frage aufwerfen, ob nicht *τὸ θυμοειδές* bloss eine Aeusserung des Vernünftigen in der Seele sei und trotz der Differenzen, durch welche *Plato* am angeführten Orte seine Artverschiedenheit von dem letzteren kennzeichnet, richtiger als Inbegriff der niedrigeren und uneigentlicheren oder weniger entwickelten Aeusserungen desselben bezeichnet werden könne. Eine besondere Veranlassung zu einer solchen Auffassung scheint auch in der vollkommenen Analogie zu liegen, die, wie *Plato* zu zeigen sucht, zwischen den s. g. Theilen der Seele und den Elementen des Staats stattfinden soll [556]), weil nämlich die Herrschenden in diesem aus den Kriegern (die dem *θυμοειδές* in der Seele entsprechen) ausgewählt werden und diejenigen unter diesen sein sollen, welche zu »der grössten philosophischen Bildung« gelangt sind [557]). Dessenungeachtet setzen es jedoch andere Aeusserungen und Darstellungen des *Plato* rücksichtlich des *θυμός* ausser allen Zweifel, dass eine solche Weise dessen Bedeutung zu bestimmen — womit diese übrigens in der That

etwas unbestimmten Aeusserungen in dieser Hinsicht hervorzugehen scheint, die fragliche Dreitheilung mit der modernen in Erkenntniss-, Begehrungs- und Gefühlsvermögen identificiren, wobei er *τὸ θυμοειδές* bald sittliches Gefühl, bald Herz, bald Gemüth nennt (l. c. V, S. 188—189). *Susemihl* dagegen bestimmt die »Theile« der Seele so, dass *τὸ λογιστικόν* das theoretische Erkenntnissvermögen, die beiden anderen z u s a m m e n aber der Wille wären, von welchem das Gefühl bei *Plato* noch nicht unterschieden sein soll (l. c. II, S. 160—164). Auf eine nähere Critik der Gründe, die für jede dieser beiden unter einander streitenden Ansichten von ihren Urhebern angeführt worden sind, scheint es uns überflüssig einzugehen, sobald man sich nur erinnert, dass eine Entgegensetzung des Theoretischen und des Praktischen, es sei rücksichtlich der Tendenz oder des Effects, das gerade Gegentheil von *Plato's* Ansicht ist, dass die g a n z e in Rede stehende Eintheilung von p r a k t i s c h e m Gesichtspunkte aus gemacht ist, und dass es ebensowenig einen Willen als einen Verstand bei Thieren und kleinen Kindern geben kann, — um nicht von solchen Consequenzen dieser Ansichten zu reden, wie z. B. dass das zwischen dem Verstande und dem Willen Vermittelnde ein Theil des letzteren selbst sein müsste, dass der Wille in seinen beiden Aeusserungen Entgegengesetztes wollen, d. h. sich selbst aufheben würde u. s. w.

555) Rep. IV, S. 440 E, 441 A; vgl. S. 442 A.

556) L. c. IV, S. 441 C.

557) L. c. III, S. 412 B f.

wieder zu einer bloss formellen herabgesetzt wäre — diesen Seelentheil augenscheinlich auf allzu enge Grenzen beschränken würde. Nicht nur dass *Plato*, wie schon angeführt, im Timaeus die beiden niedrigeren Theile der Seele in Eins zusammengefasst dem vernünftigen entgegensetzt [558]), sowie er auch — was gleichfalls schon angeführt worden ist — die Möglichkeit einer Verschlimmerung und Verwilderung des intermediären Theils annimmt [559]): vielmehr ist hierzu theils noch die bestimmte Erklärung *Plato's* hinzuzufügen, dass dieses Vermögen auch den Thieren zukomme [560]), theils muss bemerkt werden, dass derjenige menschliche Charakter, bei welchem dasselbe Vermögen das in der Seele herrschende ist, von *Plato* als vom Ehrgeize regiert und zur Gewaltsamkeit oder Intrigue geneigt beschrieben wird [561]). Daher wird auch im Phaedrus in dem berühmten Bilde von der Seele der intermediäre Theil, obwohl von edlerer Natur als sein Genosse, zu dem vom Führer gelenkten Gespanne gerechnet [562]), sowie auch erklärt wird, er solle nicht weniger als die *ἐπιθυμία* »dem Menschen« in der Seele, als dem Theile der allein das Göttliche vertritt, blinden Gehorsam leisten [563]). — Auch hierin können wir nicht umhin eine Analogie zwischen dem praktisch-psychologischen und dem allgemein-philosophischen Standpunkte des Platonismus oder zwischen seiner Anschauungsweise in der einen und der anderen Hinsicht angedeutet zu finden. Dass es ein absolut Seiendes neben dem Sinnlichen und Relativen giebt und dass dieses in dem, was den Inhalt des denkenden Bewusstseins sowie auch die ideellen und wesentlichen Bestimmungen an den Gegenständen des bewussten Percipirens ausmacht, seine Wirklichkeit und seine constituirenden Merkmale hat: dies ist der im Beweis ausgeführte Gedanke, der die positive Seite des letztgenannten Standpunktes bildet, mit welchem auch die Auffassung des ursprünglichen Gegenstandes der

558) S. oben S. 272 f. und l. c. N. 549; vgl. Rep. IX, S. 588 E—589 A.

559) Vgl. oben S. 272 und ll. citt. N. 546.

560) L. c. IV, S. 441 B.

561) L. c. VIII, S. 548 A—549 B; IX, S. 581 A—B, 586 C, 589 A—B; vgl. III, S. 410 D und Polit. S. 308 A.

562) Phaedr. S. 253 D f.

563) Rep. IX, S. 590 C—D.

Philosophie ausgedrückt ist, welcher die Platonische Philosophie den Namen der Ideenlehre verdankt. Dagegen dürfte der allgemeinste Mangel dieser Speculation seinen richtigen Ausdruck in der Bemerkung erhalten, dass es eine von *Plato* niemals aufgestellte oder wenigstens niemals positiv beantwortete und erörterte Frage ist, ob, auch wenn erkannt wird, dass in den Begriffen eine Realität anderer Art als die sinnliche hervorgetreten ist, und zwar eine Realität, die in der That das in sich schliesst, was in der sinnlichen im eigentlichen Sinne ist, diese Begriffe oder die Ideen als solche deshalb schon eine vollständige, d. h. eine vollkommen concrete Wirklichkeit ausmachen; ob ihnen also alle die Bedingungen einwohnen, durch welche sie ein selbstständiges Sein constituiren könnten. Ebenso aber verhält es sich rücksichtlich der psychologischen Aufgabe, die uns hier beschäftigt. Wohl hat *Plato* es sich angelegen sein lassen, die vernünftige Natur der Seele als ihr eigentliches Wesen auszusprechen und den Begriff sowie die wesentlichen Merkmale derselben zu entwickeln, durch welche sich diese Natur von den sinnlichen Bestimmungen der Seele unterscheidet. Dagegen suchen wir in seiner wissenschaftlichen Behandlung der Psychologie vergebens einen Ausdruck und eine Erfüllung der Forderung, in dieser vernünftigen Natur oder diesem eigentlichen Wesen der Seele auch die individuelle Seite und den persönlichen Charakter aufzuzeigen und zu erklären, welche im Menschen nur in unmittelbarer Vereinigung mit dem Gefühle und den damit im Zusammenhang stehenden Aeusserungen actuell werden, — obwohl wir zugestehen, dass diese individuelle Seite des Menschen, auch als vernünftig, an der einen und der andern Stelle der Platonischen Schriften factisch sich geltend macht[564]). Da aber — was von dem Gesagten nur eine nothwendige Folge ist — auf diese Weise schon in und mit den Aeusserungen der letztgenannten

564) Hierher gehört ausser mehreren ethischen Sätzen, die dieses Element voraussetzen und ohne dasselbe auf rationellem Standpunkte natürlich nicht möglich wären, vor allem eine höchst merkwürdige Darstellung im Anfange des X. Buches des Dial. De Republ., auf welche auch *Schleiermacher* mit gewöhnlichem Scharfsinn aufmerksam macht: s. insbesondere S. 572 A und die Note *Schleiermacher's* zu dieser Stelle l. c. III, 1 S. 601.

Art eine Classe von Bestimmungen der Seele gegeben war, welche, obwohl ihrem eigentlich sinnlichen Theile nicht zugehörend, bei der angeführten Beschränkung doch auch nicht auf jene erste Art zurückgeführt werden konnten, weil sie den dieser zukommenden Charakter reiner Geistigkeit und Unveränderlichkeit entbehren: so erklärt es sich um so natürlicher und leichter, wenn *Plato* mit diesen der Form ihres Daseins nach von den vernünftigen verschiedenen Bestimmungen der menschlichen Seele auch alle die ihrem Ursprung nach sinnlichen vereinigt und als gleichartig gefasst hat mit den vorigen, die in ihrem Auftreten eine gewisse Analogie mit den vernünftigen darbieten und nicht unmittelbar auf Befriedigung der physischen Bedürfnisse gerichtet sind. Es ist in der That erst die Vereinigung der beiden jetzt genannten Arten von Aeusserungen der Thätigkeit der Seele, die, von *Plato* unter einen Namen zusammengefasst und unter den gemeinsamen Gesichtspunkt eines Intermediären zwischen dem in der Seele Niedrigsten und dem rein Vernünftigen gestellt, jene »dritte« Art von Natur der Seele constituirt und auf welche die dieser Art zuerkannten Merkmale passen. Daher ist es auch nur der höchste Theil der Seele, dem nach *Plato* ein göttlicher Ursprung zukommt, sowie dieser Theil das Unsterbliche am Menschen ist und das eigentliche Wesen der Seele constituirt, wohingegen die beiden anderen, gleichwie sie ihren Grund in dem Endlichen haben und das in der Seele Sterbliche ausmachen [565]), auch zu den dem Wesen der Seele fremden Zusätzen gehören, welche — den Missbildungen, sagt *Plato*, von Muscheln und Seetangen ähnlich, die sich an den Meergott Glaukos während seines Aufenthalts in der Tiefe des Meeres ansetzten —, seitdem die Seele in das irdische Leben eingetreten, ihr anhaften

565) Tim. S. 69 C—D. Im Phaedr. S. 246 A f. wird allerdings die ganze Seele als unsterblich dargestellt. Ausserdem aber, dass die dortige Darstellung dieses Punktes eine mythische Färbung hat und nur mit dem Charakter der Wahrscheinlichkeit auftritt (S. 245 C ff.), erscheint jedenfalls auch in ihr, wenngleich anders ausgedrückt, dieselbe Entgegensetzung des vernünftigen Theils der Seele als des mit den Göttern gleichartigen und der beiden anderen als der zufolge ihrer Beschaffenheit die Verschiedenheit des Menschen von dem Göttlichen bezeichnenden: s. S. 246 A—B.

und ihre ursprüngliche Natur bis zur Unkenntlichkeit entstellen[566]).

Erinnern wir uns nun, dass die Tugend der Seele nach dem, was an mehreren Stellen und besonders im ersten Buche des Dial. De Republica durch die darin vorkommenden critisch-polemischen Untersuchungen gezeigt worden ist, in der Tüchtigkeit ihres Wirkens besteht, vermöge welcher sie ihr eigenthümliches Werk gut und schön vollzieht[567]), so ist leicht zu sehen, welche Bedeutung und Anwendung den angeführten psychologischen Sätzen in Beziehung auf die Bestimmung der Tugend in Ansehung ihres eigentlichen Inhalts und ihrer reellen Merkmale sowie auch ihrer wesentlichen menschlichen Erscheinungsformen zukommt. Die erste Folge, die in dieser Rücksicht aus jenen Sätzen von der Natur und den Theilen der Seele entspringt, ist also die, dass die Tugend der Seele im eben angeführten Sinne oder ihre Tüchtigkeit nicht allein in dem Sinnlichen ihren Gegenstand oder von diesem ihre Bestimmtheit hat, sondern dass sie vielmehr in Gemässheit desjenigen *εἶδος* der Seele, das sich als das höchste und die anderen leitende gezeigt, vor Allem ihren Ausdruck in einer von dem Sinnlichen unabhängigen, ihrer Wirklichkeit und ihrem Inhalte nach in der Seele selbst gegründeten, ursprünglichen Bestimmtheit der Seele hat, mit einem Worte, in der praktisch-vernünftigen Einsicht oder Weisheit (*φρόνησις* oder *σοφία*) besteht[568]). Ja diese praktische Weisheit ist nicht bloss eine Form der Tugend — nämlich die höchste —, von der oben angegebenen Stellung und Bedeutung des Vernünftigen in Bezug auf die Seele und ihre übrigen Theile ist es vielmehr eine natürliche Folge, dass die Weisheit genau genommen mit der Tugend selbst zusammenfällt oder die einzige Bestimmtheit der Seele ist, der an und für sich sittliche Bedeutung zukommt, wogegen alle ihre übrigen Aeusserungen erst in ihrem Verhältnisse zu der *σοφία* eine solche erhalten. Nicht als ob nicht auch den beiden niedrigeren Theilen der Seele ihre natürliche Tüchtigkeit oder Tugend zukäme. Gleichwie aber

566) S. Rep. X, S. 611 C f. und vgl. Tim. S. 42 A.

567) S. oben S. 104 f.

568) Rep. IV, S. 441 E, 442 C und vgl. oben S. 275 und ll. citt. N. 553.

Eifer und Energie ebensowohl als Milde und Fügsamkeit an verschiedenen Individuen als verschiedene natürliche Anlagen zu betrachten sind[569]), — welche daher auch, wie vorher analytisch gezeigt worden, weder dem Menschen eigenthümlich, noch an und für sich lobenswerth oder wünschenswerth sind[570]): so kommt ihnen aus den eben angeführten psychologischen Gründen für das Wesen der Seele im Ganzen ein sittlicher Werth nur in demselben Sinne und unter der nämlichen Bedingung zu, als ein solcher Werth auch anderen durch Uebung und Erziehung erworbenen Fertigkeiten (oder Tugenden im weitesten Sinne des Wortes) des Leibes und der Seele zukommt[571]). Hiermit vollkommen übereinstimmend werden daher auch ferner die Tugenden der letztgenannten oder die Formen und Aeusserungen ihrer Tugend, die sich zunächst auf jene ihre beiden niedrigeren Theile beziehen, ihrem Begriffe und Inhalte nach dergestalt angegeben, dass, indem sie nicht eine Bestimmtheit eines jeden dieser Theile an und für sich, sondern eine Bestimmtheit der Seele im Ganzen in Bezug auf diese Theile ausmachen — was vorzugsweise rücksichtlich der *ἐπιθυμία* hervortritt, in der That aber auch für den *θυμός* gilt[572])—, eben dadurch sich zeigt, dass die Tugend in allen ihren Aeusserungen nur eine einzige bleibt. Wenn also nach dem besonderen Charakter und der Beschaffenheit eines jeden dieser niedrigeren Theile die Tugend, die dem besseren derselben, dem *θυμός*, zukommt, der wahre oder sittliche Muth ist, oder wenn die *ἀνδρεία* (ihrer adaequaten Definition gemäss) darin besteht, eine richtige und von den Gesetzen der Vernunft bestimmte Meinung über das wahrhaft zu Fürchtende, d. h. das sittlich Böse[573]), zu besitzen und immer zu bewahren, so ist an dem schlechteren Theile, dem *ἐπιθυμητικόν*, die wahre Tugend die *σωφροσύνη*, d. h. die praktisch-sittliche Besonnenheit, deren Wirklichkeit in dem richtigen Verhältnisse

569) So im Polit. S. 306 A ff., ebenso Rep. S. 430 B und E vgl. mit ll. citt. e Phaed. oben N. 211.

570) Vgl. oben S. 154.

571) S. insbesondere Rep. VII, S. 518 E— 519 A und III, S. 410 D—E; l. c. N. 569.

572) Rep. IV, S. 431 E— 432 B.

573) L. c. S. 429 B— 430 B und 442 B–C.

oder der Harmonie zwischen dem Gebietenden und dem Gehorchenden in der Seele oder in der Macht des Ersteren über das Letztere und der Unterordnung dieses unter jenes besteht[574]).

574) L. c. S. 430 E — 431 B, 431 E — 432 A und 442 D. — *Ritter* (l. c. S. 437—474) übersetzt σωφροσύνη durch Mässigkeit und glaubt, dass die bestimmteste Erklärung ihrer Bedeutung im Phaed. S. 68 C gegeben sei, wo gesagt wird, sie bestehe darin, sich von den Begierden nicht fortreissen zu lassen, sondern sich gleichgültig gegen sie und sittsam (κοσμίως) zu verhalten. Eben diese Erklärung und Inhaltsbestimmung der σωφροσύνη wird aber nicht weniger im Phaed. l. c. als in Rep. III, S. 389 D als die gewöhnliche (ἣν οἱ πολλοὶ ὀνομάζουσι) oder als die im Allgemeinen vorkommende (ὡς πλήθει — was *Schleiermacher* sogar übersetzt »für den grossen Haufen«) bezeichnet, wogegen in Rep. IV, S. 430 E diese »so genannte« Mässigkeit und Selbstbeherrschung aus einer durch den Gehorsam des schlechteren Theils der Seele gegen die Gebote des höheren und durch Achtsamkeit auf diese entstehenden Harmonie zwischen beiden erklärt wird (vgl. III, S. 399 B — C), — eine Bestimmtheit der Seele, die wohl ohne Zweifel am richtigsten durch sittliche Besinnung oder Besonnenheit ausgedrückt wird. *Schleiermacher*, der diese Bedeutung der σωφροσύνη vollkommen eingesehen und als die Platonische angegeben hat, und daher auch in dieser Tugend etwas mehr oder eine positivere Bedeutung sieht als in Mässigkeit und Selbstbeherrschung liegt (l. c. III, 1 S. 28), hat dagegen eben in diesem Plus ihrer Bedeutung einen der vorzüglich heidnischen Züge der Platonischen Weltansicht gesehen, da nach seiner Meinung bei einer solchen auch für den schlechteren Theil der Seele geltenden Tugendforderung die Sittlichkeit zum grössten Theil davon abhängig gemacht wird, dass der Mensch glücklich geboren wird, d. h. auf Natur und angeborene Anlage reducirt wird. Dass mit der genannten Forderung einer positiven Harmonie zwischen dem Vernünftigen und dem Sinnlichen in der Seele oder einer Veredlung des letzteren eine solche Ansicht oder Erklärung der Möglichkeit jener Harmonie, wie die von *Schleiermacher* angegebene, verbunden sein kann, und dass einige Spuren dieser Ansicht oder Erklärung bei *Plato* mögen aufgezeigt werden können, wollen wir nicht läugnen. Betrachtet man dagegen die Sache an und für sich oder in reiner ethischer Hinsicht, sowie auch mit Rücksicht auf die allgemeinen Erklärungen bei *Plato* (s. oben S. 281 und ll. ibid. allatt.), so liegt in der genannten Forderung und in der Platonischen Auffassung der σωφροσύνη so wenig irgend etwas Unrichtiges, noch etwas Heidnisches, dass wir ganz im Gegentheile darin einen der vortrefflichsten Sätze der Platonischen Ethik erblicken dürfen, der von keiner Sittenlehre, die über einen negativen Standpunkt hinauskommen will, verneint oder ignorirt werden kann, und der am allerwenigsten der christlichen Vorstellungsweise fremd ist, wo er in dem, was man Heiligung nennt, seinen Ausdruck hat. — Wenn dagegen *Susemihl* (l. c. II, S. 157—

Eben in der Anwesenheit aller dieser in der Seele und in der dadurch entstehenden rechten Begrenzung jeder einzelnen Aeusserung derselben tritt endlich die Rechtschaffenheit oder die *δικαιοσύνη* hervor, als die Ordnung und die Eintracht unter allen Theilen der Seele oder als diejenige Bestimmtheit an dieser, die ihre Gesundheit im Ganzen verursacht und ausmacht. Um es kurz zu sagen: gleichwie die *σοφία* ihrem Begriffe nach mit der Tugend in ihrer Einheit oder mit ihrem Principe zusammenfällt, wie die *ἀνδρεία* und die *σωφροσύνη* die Art und Weise ausdrücken, in welcher die Tugend sich in dem *θυμός* thätig zeigt und auf die *ἐπιθυμία* bestimmend einwirkt: ebenso macht endlich die *δικαιοσύνη* die reelle Einheit aller aus, oder sie ist m. a. W. wieder dieselbe Eine Tugend, realiter in ihrer Einheit und Bestimmtheit gefasst und ausgedrückt[575]). — Ist aber die Tugend auf solche Weise nach ihrem Begriffe aus der Natur der Seele selbst oder als die Actualität dieser in ihren verschiedenen Momenten aufgezeigt, so wäre es, bemerkt *Plato*, in der That lächerlich nachher zu fragen, ob sie nützlich und gut sei: eine solche Frage wäre, nachdem die Natur der Tugend auf eben angeführte Weise bestimmt worden, ebenso überflüssig als die, ob die Gesundheit des Leibes seiner Krankheit und Auflösung vorzuziehen sei[576]). Wie bewunderungswürdig daher die in einem späteren Theile des Dial. De Republica ausgeführte Darstellung von den Wirkungen und Folgen der Tugend sowie auch von den aus dieser Darstellung hergeleiteten Beweisen für das innere Glück des Sittlichen und für die Wahrheit seiner *ἡδοναί* — im Vergleich mit denen des Lasterhaften und im Gegensatz

158, 165) behauptet, die *σωφροσύνη* sei rücksichtlich des Inhalts von der *δικαιοσύνη* nicht verschieden, unterscheide sich aber von dieser wie die richtige Ansicht von der nach dieser bestimmten praktischen Thätigkeit: so liegt in dieser Auffassung der Ungleichheit beider nicht nur ein Uebersehen der ausdrücklichen Erklärung *Plato's*, die letztgenannte Tugend stehe zu allen übrigen in demselben Verhältnisse, sondern sie gründet sich überdies auf die bei *Susemihl* vorkommende Entgegensetzung des Theoretischen und Praktischen, welche schon oben (N. 554) als mit den Grundgedanken der Platonischen Ethik unverträglich aufgezeigt wurde.

575) Rep. IV, S. 433 A—E, 443 C—444 C.

576) L. c. S. 445 A—B.

gegen diese — auch sein mag, ein wesentlich Neues enthalten diese Darstellung und diese Beweise nicht, sondern ihre eigentliche Bedeutung liegt darin, die Richtigkeit der Begriffe der Tugend und ihrer Wirkungen in der Seele, die im Allgemeinen angegeben worden sind, anschaulich darzuthun und *in concreto* zu zeigen [577]).

Dass nun hiermit aus der Natur der menschlichen Seele, das heisst eben in der Art, wie es in einer bloss ethischen Betrachtung und ohne Voraussetzung einer religiösen oder metaphysischen Grundlegung möglich ist, das wahre Gute wirklich als Tugend aufgezeigt und diese aus dem eben genannten Grunde in der Art aufgefasst ist, dass sie mit den sinnlichen Begierden und der sinnlichen Lust nicht nur nicht zusammenfällt, sondern im Gegentheil nur durch das von diesen Unabhängige in der Seele wirklich ist, ist leicht zu sehen. Nicht weniger einleuchtend ist es, dass mit der eben genannten Grundlegung und mit der aus dieser hervorgehenden näheren Determination der Tugend als des in jeder einzelnen Handlung actuellen und bestimmenden Bewusstseins des Menschen von seinem unsinnlichen Wesen sowie mit dem rationell-ethischen Standpunkte und der rationell-ethischen Tugendlehre, die auf diese Weise gewonnen sind, der Sokratismus zu seinem vollkommen adaequaten Aus-

577) Mit einer solchen Charakteristik des Sittlichen im Gegensatz gegen das Unsittliche und mit den verschiedenen Formen und Graden von Vernunftwidrigkeit, in welchen das letztgenannte als solches hervortritt, beschäftigen sich, wie bekannt, das VIII. und IX. Buch des Dial. De Republica. Obgleich diese Bücher also eigentlich eine abgemachte Sache bearbeiten, muss man dennoch dem Urtheile *Schleiermacher's* über die Art und Weise, auf welche dies geschieht, und über die dabei vorkommenden speciellen Beweise beitreten: »eine bedeutende und schlagende Auseinandersetzung über das Verhältniss der Vernunft zu den andern beiden Seelentheilen würde uns fehlen, wenn *Plato* nicht diese Beweise hinzugefügt hätte« (l. c. S. 51). — Ja man darf für diese Charakteristik des Platonischen Philosophirens nicht unbemerkt lassen, dass *Plato*, nachdem der Begriff und der innere Werth der Tugend als das absolut Gute der Seele zum Abschluss gebracht worden, es sogar für billig hält zu zeigen, dass ihr auch in Hinsicht auf ihre äusseren Folgen in Bezug auf Götter und Menschen ein mit den Folgen des Lasters ganz incomparabler Werth zukomme, und dass er eben mit der Darstellung hiervon das ganze Werk schliesst: X, S. 608 C ff.

drucke gekommen und ebenso wie *Plato's* eigene ethisch-analytische Untersuchungen auf seine höchsten Principien zurückgeführt worden ist. Dessenungeachtet haben wir gesehen, wie *Plato* diese ganze Verfahrungsweise und Deduction der Tugend für unvollständig und im Ganzen bloss präliminär erklärt [578]). Die Bedeutung dieser Ausdrücke ist nicht schwer zu finden. Es ist nämlich klar, dass auch mit dem, was mittelst der genannten Deduction rücksichtlich der Bedeutung der Tugend für das Subject dargethan worden ist, nicht mehr als eine relative Werthbestimmung dieser, folglich auch nicht mehr als eine relative Bestimmung des Guten gewonnen ist. Oder, um uns *Plato's* eigener Worte zu bedienen: sofern an dem menschlich Guten das Mass selbst das werthvollste und eigentlich constituirende Element ist [579]) und daher die Rechtschaffenheit sowie alles Andere, was wir (an dem Menschen) gut nennen, erst als Ausdruck des (an und für sich) Guten wirklich nützlich und heilsam wird [580]), so leuchtet es ein, dass auch die Tugend erst dann, wenn sie von dem Gesichtspunkte dieses letztgenannten Guten und insofern auch selbst zugleich als ein metaphysisches Gutes aufgefasst wird, in letzter Instanz ihrer Bedeutung und Bestimmtheit nach als Tugend erwiesen ist, oder »dass die (ethische) Betrachtung der Tugenden nicht die höchste Einsicht ist, sondern dass diese nur in dem Wissen vom Guten als solchem bestehen kann« [581]). Ja genau genommen bedarf es in der Platonischen Ethik nicht einmal eines Ueberganges von der ethischen Betrachtung des Guten zu der metaphysischen; aus dem einfachen Grunde, weil den höchsten Begriff in dieser Ethik eben der Begriff dieser Betrachtung ausmacht oder dieser mit jenem zusammenfällt: dieser Begriff ist nämlich der Begriff der φρόνησις, der praktisch-rationellen Weisheit oder Selbsterkenntniss, die wiederum, schon nach des *Sokrates* Erklärung, dieser höchste ethische Begriff oder eine solche Weisheit eben aus dem Grunde ist, weil die Selbsterkenntniss *eo ipso* ein Innewerden der göttlichen Natur oder Stimme

578) S. oben S. 269 und vgl. Rep. VI, S. 504 A—D.
579) Phileb. S. 64 C—D; vgl. S. 19 C.
580) Rep. VI, S. 505 A—B.
581) L. c. S. 501 D vgl. mit B.

in uns ist[582]). Wahr ist es allerdings, dass diesem praktischen Wissen bei *Sokrates* im Gegensatze gegen die ἡδοναί zugleich die formelle Bedeutung des klaren Bewusstseins und der praktischen Besonnenheit, welche die Handlungen des Menschen leitet, zukam, und ebenso, dass diese formelle Seite und Bedeutung der φρόνησις die erste war, durch welche die Anhänger der Sokratischen Lehre, auch bei einer anti-eudämonistischen Auffassung derselben, die populäre und gewissermassen mystische Form, in der sie bei dem Urheber hervorgetreten war, in eine allgemein wissenschaftliche zu verwandeln suchten[583]). Ebenso wahr aber ist es auch, dass, wenn man bei dieser formellen Bedeutung stehen bleibt, d. h. — denn dies ist nach dem eben Gesagten offenbar dasselbe —, wenn man bei einer bloss ethischen Betrachtungsweise dieser höchsten Tugend oder des praktischen Wissens stehen bleibt, ohne eine religiöse oder reelle Bestimmtheit in dasselbe mit aufzunehmen, die darauf gegründete Ethik sich selbst aufhebt oder, wie *Plato* mit besonderer Rücksicht auf die Cyniker sich ausdrückt[584]), dass diejenigen, welche das Gute als Einsicht bestimmen, um auseinander zu setzen, welche Einsicht es sei, zuletzt sie wieder für die des Guten zu erklären sich genöthigt sehen[585]).

582) Vgl. oben S. 47 ff.

583) Vgl. oben S. 46 f. 50 f.

584) Vgl. oben S. 53 f. Sehr charakteristisch bezeichnet übrigens *Plato* (Rep. VI, S. 505 B) die Verschiedenheit dieser von den πολλοί, die das Gute als ἡδονή bestimmen, indem er sie im Vergleich mit den letztgenannten κομψότεροι nennt.

585) Rep. VI, S. 505 B — C, womit zu vgl. ist die ausführlichere Erklärung der Sache (auf welche l. c. e Rep. durch die Worte »du weisst« u. s. w. unverkennbar verwiesen ist, mit welchen Worten das im Texte Angeführte eingeleitet wird) Phileb. S. 55 D ff., 59 C — D, 61 E, 64 B, wo nämlich bemerkt wird, dass es ausser der ethischen Einsicht mehrere andere, im Allgemeinen niedrigere und höhere Wissenschaften giebt, dass aber die Dignität, das höchste Gut zu sein, nur dem Wissen zuerkannt werden kann, welchem der Charakter von Wahrheit im höchsten Sinne zukommt. — Mit dem hier angeführten Raisonnement im Ganzen, rücksichtlich des Verhältnisses zwischen der φρόνησις und dem höchsten Gute, ist übrigens die Classification der Elemente des höchsten Gutes des Menschen (dass nämlich von dem menschlichen Guten die Rede ist, darüber s.

Welches nun dieses metaphysische Gute oder was die Bedeutung des an und für sich Guten ist, worauf das ethische Gute

Zeller l. c. II, S. 559, N. 8 — S. 560) zusammenzustellen, welche den Schluss des Philebus bildet. Die erste Stelle bei dieser Classification, heisst es S. 66 A f., erhält τὸ μέτρον καὶ τὸ μέτριον καὶ καίριον καὶ πάντα ὁπόσα χρὴ τοιαῦτα νομίζειν τὴν ἀΐδιον ᾑρῆσθαι φύσιν (oder, um von Wort zu Wort die unläugbar etwas verwickelten Ausdrücke wiederzugeben, durch welche zugleich dass das Erste das Mass ist und was dieses Mass bedeutet angegeben wird: *omnino igitur, Protarche, et missis nuntiis et praesentibus praesens ipse dices voluptatem non primam esse possessionem neque vero secundam, sed primam fere — possessionem — esse eam, quae modo consistat eoque, quod modicum est et quod tempestivum et omnia id genus, quaecumque putari oporteat sempiternam sumpsisse naturam* — : auf alle Weise wirst du also, o *Protarchus,* sowohl durch Entsendung von Boten als selbst den Anwesenden gegenüber behaupten, dass die Lust als Besitzthum nicht an die erste Stelle zu setzen ist noch an die zweite, sondern dass das erste wohl das ist, was das Mass angeht und was abgemessen und zeitig ist und alles Solche, wovon man anzunehmen hat, dass es die ewige Natur in sich aufgenommen habe). Die zweite Stelle gebührt dem durch das Mass Bestimmten (dem Symmetrischen, im richtigen Verhältnisse Befindlichen), dem Schönen und Vollendeten, und erst die dritte kommt dem νοῦς oder der φρόνησις zu u. s. w. — Was hierbei vorzüglich geeignet wäre Zweifel zu erregen, ist die Bedeutung dessen, was an die zweite Stelle gesetzt ist und die Frage, warum diese Stelle nicht der vernünftigen Einsicht zuerkannt wird, da diese doch als die Tugend κατ᾽ ἐξοχήν gesetzt worden. Nach meiner von der Ansicht *Schleiermacher's* in dieser Rücksicht einigermassen abweichenden Auffassung (s. l. c. II, 3 S. 133—134) hat das Genannte darin seine Erklärung, dass, nachdem das absolute und objective Mass für das Subject und seine Gegenwart in diesem an die erste Stelle gesetzt war, diesem zunächst und also an der zweiten Stelle das menschlich Gute als auch von objectivem Gesichtspunkte wirklich an dem Menschen, also das von dem Ersten Bestimmte (oder das daran Theilnehmende), angegeben werden musste. In diesem Falle aber ist es in der Ordnung, dass die φρόνησις erst an die dritte Stelle gesetzt wird, mit welcher in Vereinigung mit den folgenden Stellen der subjective Gesichtspunkt der Betrachtung des Guten oder dessen Specification durch die verschiedenen psychologischen Bestimmungen des Subjects eintritt, die, insofern sie das Erste an sich haben und dadurch wirklich als Momente dem Zweiten einwohnen, eine ethische Bedeutung erhalten. Uebrigens dürfen wir rücksichtlich der in Rede stehenden Classification hinzufügen, dass wir nicht mit *Schleiermacher* dafürhalten, dass der νοῦς oder die φρόνησις, die an die dritte Stelle gesetzt wird, die weltordnende Vernunft oder die Weltseele (auf deren frühere Erwähnung Phil. S. 23 C ff. *Schleiermacher* hinweist) bezeichne und dass also erst

hinweist, dies folgt in der That schon aus der demselben als solchem zukommenden Bestimmung, den Zweck auszumachen, der

durch das an die vierte Stelle Gesetzte, »die Erkenntnisse, Künste und richtigen Meinungen, die wir der Seele selbst zuerkannt haben«, die φρόνησις bezeichnet wäre, deren ethisches Verhältniss zu den ἡδοναί der Gegenstand des Dialogs ist (*Schleierm.* l. c.; vgl. in der Uebersetzung S. 245). Wir glauben vielmehr, dass die Identität zwischen dieser menschlichen φρόνησις, von welcher der Dialog handelt, und derjenigen, welche die dritte Stelle in der Classification einnimmt, schon daraus folgt, dass die Einsicht, die an diese Stelle gesetzt wird, die einzige ist, welche in der Classification νοῦς καὶ φρόνησις genannt wird, wogegen die an die vierte gestellte τέχναι καὶ ἐπιστῆμαι καὶ ὀρθαὶ δόξαι heisst (Phileb. S. 66 B). Dieses Verhältniss wird auch weiter dadurch bestätigt, dass so wie dieser νοῦς oder diese φρόνησις eben vorher als das allein eigentliche und vollkommen wahre Wissen bestimmt worden ist, welches als solches allein auf das wahrhaft Seiende gerichtet ist, d. h. an dem Masse selbst Theil nimmt (s. Phileb. S. 58 A—59 D), auch die an die vierte Stelle gesetzten Einsichten um so deutlicher die relativ unvollkommenen und auf das Endliche gerichteten Künste und Wissenschaften bezeichnen — die vorher von dem eigentlichen Wissen ausdrücklich abgesondert wurden (S. 55 D ff.), obwohl sie für den Menschen unumgängliche Momente des Guten sind (S. 62 A—B) —, als zu dem an die vierte Stelle gesetzten Guten die ὀρθαὶ δόξαι gerechnet werden, diese Form der Erkenntniss aber eben die ist, welcher sich die genannten Arten der Einsicht mehr oder weniger annähern (S. 58 E—59 A vgl. mit S. 55 E - 56 A). Den Ausdruck betreffend, dass das vierte Gute der Seele selbst zugehörig sei (ψυχῆς αὐτῆς ἔθεμεν), so dürfte dies nicht deshalb dastehen, um zu bezeichnen, dass die φρόνησις oder das nächst vorhergehende dritte Gute ihr nicht zugehörig sei, sondern sich auf das, was auf das vierte zunächst folgt, die ἡδοναί, beziehen, da diese auch dem Leibe zugehörig sein können, was auch der Grund ist, weshalb die ersteren (die τέχναι καὶ δόξαι) vor die letzteren gestellt werden. — Ein anderer Erklärungsgrund als der hier angeführte, weswegen der νοῦς und die φρόνησις nicht die zweite, sondern erst die dritte Stelle einnehmen, ist von *Susemihl* (l. c. II, S. 50—53) angeführt worden. Nach *Susemihl* soll dies einerseits darauf beruhen, dass τὸ σύμμετρον καὶ καλόν ebensowohl als das an die erste Stelle Gesetzte »die Parusie der Idee des Guten in der Mischung von Einsicht und reiner Lust, aber im ersten (Glied) nur als Ursache, im zweiten nur als Wirkung gefasst«, bezeichne, weshalb denn diese beiden Momente sich zu einander analog verhalten sollen, wie die Idee als Ursache ihrer selbst zu der Idee als Wirkung ihrer selbst (l. c. S. 53); auf der anderen Seite darauf, dass der menschliche νοῦς und die menschliche φρόνησις nicht der οὐσία, sondern der γένεσις, d. h. nach *Susemihl's* eigener Erklärung dem ἄπειρον (von welchem die γένεσις der metaphysische Ausdruck sein soll) angehören,

für jeden anderen Zweck bestimmend ist. Weil ein Jedes, das sich verändert, auf ein Unveränderliches hinweist, oder weil

was daraus zu folgen scheint, dass der φρόνησις verschiedne Grade der Genauigkeit zukommen (l. c. S. 47, 53). Diese von *Susemihl* angeführten Gründe beruhen indessen beide auf Missverständnissen. Dass der νοῦς und die φρόνησις der γένεσις oder dem ἄπειρον angehören sollen, dies streitet erstens gegen die ausdrückliche Erklärung *Plato's*, dass der νοῦς der vierten Gattung des Sein, der αἰτία oder οὐσία, entweder am nächsten verwandt ist oder zu ihr gehört (Phil. S. 30 E—31 A, vgl. S. 65 C—D), weshalb gesagt wird, die reinste φρόνησις sei nur in einer Lebensweise möglich, die der auf die Lust gerichteten diametral entgegengesetzt ist (S. 55 A). Dieselbe Behauptung widerspricht ferner der Rolle, die *Plato* der Einsicht bei ihrer Vermischung mit der Lust zuertheilt, indem sie hierbei das Mass vertritt, und bestimmt, welche ἡδοναί und in welchem Grade sie zugelassen werden dürfen (S. 63 C—64 A). Sie widerspricht endlich auch der Einheit und Gleichartigkeit, die überall bei *Plato* seinem objectiv-idealistischen Standpunkte gemäss zwischen Erkenntniss oder Wissen und dem, wovon es Wissen ist, stattfindet, sofern nämlich aus dieser Einheit und Gleichartigkeit folgt, dass, so wie der νοῦς und die φρόνησις zu ihrem Gegenstande die οὐσία haben, sie auch der Natur dieser theilhaftig sind: woran auch im Phileb. (S. 59 B—C) besonders erinnert wird. Wenn *Susemihl* hiergegen sich darauf beruft, dass dem menschlichen Wissen verschiedne Grade zukommen, so übersieht er, dass diese Grade gar nicht in das wirkliche Wissen hineinfallen, sondern vielmehr die Grade der Wirklichkeit der Einsicht als des Wissens bezeichnen oder m. a. W. nach *Plato's* eigener Erklärung darauf beruhen, dass eine Menge Einsichten auf das, was den δόξαι angehört, oder auf das Wechselnde (S. 58 E—59 A) gerichtet sind, dass aber der νοῦς und die φρόνησις in eigentlichster und wahrer Bedeutung eben darum von diesen verschieden sind (S. 58 D, 59 E) und in der schliesslichen Aufzählung der Elemente des Guten eine verschiedene Classe, die dritte, bilden, im Gegensatze gegen jene auf das Wechselnde gerichteten Einsichten, welche die vierte bilden. Hierzu kommt, dass auch die niedrigeren Arten der Einsicht jedenfalls nicht zu dem ἄπειρον oder der γένεσις gerechnet werden können, da diese letztgenannte mit den zu ihr gehörigen ἡδοναί, eben weil sie immer wird, niemals ist (s. S. 53 C und vgl. S. 24 A—B, — weshalb auch diese Formen, wenngleich sie zu der Gattung des Gemischten gehören, doch dem Guten näher verwandt sind als den ἡδοναί: S. 66 C). — Hiermit aber zeigt sich auch *Susemihl's* erstes Argument untauglich, wonach der νοῦς und die φρόνησις — nämlich in ihrem Inhalte und Gegenstande — nicht weniger eine »Parusie der Idee« bezeichneten als die zweite Art, rücksichtlich deren übrigens insbesondere bemerkt werden mag, dass die angeführte Weise, auf welche *Susemihl* sie von der ersten Art des Guten unterscheidet, auf der Annahme ruht, die Idee sei eine sich selbst verwirklichende Kraft

»jedes Werden um eines Seins willen wird« — Alles was wird, wird nämlich nothwendig Etwas[586]) —: so leuchtet ein, dass das, um dessenwillen Alles wird, oder das absolut Bestimmende, auch das ist, was absolut ist, oder dass das an und für sich Gute kein Anderes ist als das höchste und vollkommene oder das an und für sich Seiende, wenn nämlich dieses Seiende im Verhältniss zu dem Endlichen und als das absolute Princip desselben gedacht wird. Damit ist folglich auch gegeben, dass was das höchste Wissen betrifft, durch welches allein eine wirkliche adaequate Erkenntniss der Tugend zu erhalten ist[587]), dieses kein anderes sein könne als die Dialectik oder diejenige Wissenschaft, deren Gegenstand das eigentlich und wahrhaft Seiende ist[588]). Oder m. a. W.: es ist hiermit gegeben und von *Plato* selbst gezeigt, wie die ethische Betrachtung, die den Ausgangspunkt seiner Speculation bildet, nur verfolgt und auf ihre Principien zurückgeführt zu werden brauchte, um von selbst in eine metaphysische überzugehen. Daher finden wir auch diese Combination der Ethik mit der Metaphysik, sowie den darauf beruhenden praktisch-religiösen Gesichtspunkt, welcher bei der Auffassung sowohl des Gegenstandes der Philosophie als auch der Philosophie selbst im Ganzen bei *Plato* der erste und in gewissem Grade der bei der Entwickelung beider beständig beibehaltene ist, nicht weniger in dem im Phaedon gebrauchten Ausdrucke für das Problem der Philosophie als Erklärung des Alls aus dem Besten[589]) — oder mit einem Worte in *Plato's* idealistisch-teleologischer Auffassung des Endlichen — ausgeprägt, als in dem Dialog De Republica auf eine ebenso eigenthümliche als anschauliche Weise dadurch angegeben, dass in diesem Dialoge, nachdem die *φρόνησις* (wie wir gesehen) als die höchste und eigentliche Tugend aufgezeigt worden, die ganze im Dialoge entwickelte Lehre von den Ideen und der Philosophie in der

(eine Subject-Objectivität im modernen oder *Schelling-Hegel*'schen Sinne), — eine Vorstellungsweise, die jedoch der Platonischen Ideenlehre vollkommen fremd ist.

586) Phileb. S. 53 D—54 C.

587) S. oben S. 286 f.

588) Pileb. S. 58 A ff.

589) S. 97 C ff.

Form einer Anweisung zur Erziehung der im Staate Gebietenden zur Tugend dargestellt wird[590]). Ja derselbe Gesichtspunkt ist es auch, von dem aus die Nothwendigkeit einer schliesslichen Zusammenfassung der Ideenlehre von *Plato* gezeigt worden ist, sowie es auch der einzige ist, von dem aus bei dieser Zusammenfassung eine höchste Einheit und ein Princip der Ideen von *Plato* dargestellt und erklärt worden ist.

Obwohl aber schon der Punkt unserer Betrachtung, zu dem wir gelangt sind, auf diese Weise in der That einen directen Uebergang zu einer rein metaphysischen oder dialectischen Betrachtung darbietet, sowie auch die soeben genannte Zusammenfassung und Zurückführung der Ideenlehre auf ihren Endpunkt, d. i. auf die höchste Idee, in dem Dialog De Republica wirklich in unmittelbarem Zusammenhange mit dem zuletzt von uns Dargestellten gewonnen ist: so müssen wir dennoch, ehe wir zu der Uebersicht jener Dialectik, die im genannten Dialoge gegeben ist, und zu der darin gelieferten Darstellung der höchsten Idee übergehen, *Plato's* eigener Anweisung gemäss noch von einem anderen Gesichtspunkte aus die Veranlassung sowohl zu der Dialectik im Ganzen als zu ihrem Principe aufzeigen. Obgleich nämlich *Plato* von der Ethik aus so zu sagen durch den Standpunkt einer praktischen Religionslehre sich den Weg zur Metaphysik gebahnt hat, hinderte ihn dies nicht, zugleich sowohl in den vorhergehenden Dialogen als in dem De Republica von allgemein psychologischer und theoretischer Seite die Veranlassung zur Philosophie und ihre Bedeutung aufzuzeigen, um an diese Darstellung ihrer Entstehung die nähere Bestimmung und Deduction ihres Inhalts und Gegenstandes, d. h. die Bestimmung und Darstellung dessen anzuknüpfen, was das unveränderliche Sein sei, welches von der praktischen Betrachtung gefasst und relativ bestimmt worden ist. Diese mit Rücksicht auf die Beschaffenheit des Inhalts des menschlichen Bewusstseins im Ganzen und seines unmittelbar gegebenen Gegenstandes dargestellte natürliche Veranlassung zum Philosophiren, wie sie schon an einer berühmten Stelle des Theaetet von *Plato* angeführt ist, besteht kurz ausgedrückt in der Ungewissheit und der

590) S. Rep. VI, S. 504 A f. und vgl. S. 484 C—487 A.

Veränderlichkeit oder noch bestimmter in den Widersprüchen, die allen sinnlichen Perceptionen und — was damit eins und dasselbe ist[591]) — der phaenomenalen Wirklichkeit ankleben[592]). Und da der Dialog De Republica, im nächsten Zusammenhange mit dem oben genannten pädagogischen Motive zu der Beschäftigung mit der Dialectik und zu der Rechtfertigung dieses Gesichtspunktes bei ihrer Behandlung, diese Aeusserung aufnimmt, um aus der somit in dem Factischen gegebenen Veranlassung zur Philosophie in einer positiven Darstellung — und mit Voraussetzung vorher indirect und critisch gewonnener Resultate — sowohl ihre Entwickelung als die Richtung dieser zu zeigen: so setzt uns dieser Dialog dadurch in Stand, die Genesis der Ideenlehre und die Bedeutung der Ideen gleichsam lebendig vor Augen zu sehen.

Es sind eigentlich zwei — immerhin auf's nächste mit einander zusammenhängende und aus gleichen Anlässen von *Plato* entwickelte — Gesichtspunkte, aus denen diese Uebersicht in jeder von beiden Hinsichten gegeben ist und somit vorher gemachte Untersuchungen zu Ende gebracht oder auf ihre adäquateste und präciseste Form und Bedeutung zurückgeführt und in Eins zusammengefasst sind. Diese zwei Gesichtspunkte, die wir um der Deutlichkeit willen bei der Darstellung streng auseinanderhalten, obwohl *Plato* sie in unmittelbarer Vereinigung behandelt, sind einerseits die Reflexion auf das Verhältniss des philosophischen Wissens zu dem erkennenden Subjecte und seine Bedeutung für dieses, andrerseits die Betrachtung des unmittelbaren Inhalts dieses Wissens als solchen.

Es giebt, heisst es an einer schon früher in anderer Hinsicht citirten Stelle in dem Dial. De Republica, Nichts unter dem für die Sinne fassbaren Vielen (Guten, Schönen u. s. w.), was nicht auch in anderer Hinsicht mit den diesen entgegengesetzten

591) *Το δέ γε φαίνεται αἰσθάνεσθαί ἐστιν; — Ἔστι γάρ. — Φαντασία ἄρα καὶ αἴσθησις ταὐτὸν ἔν τε θερμοῖς καὶ πᾶσι τοῖς τοιούτοις;* Theaet. S. 152 B—C.

592) *Μάλα γάρ φιλοσόφου τοῦτο τὸ πάθος τὸ θαυμάζειν* — heisst es in diesem Dialoge und in Bezug auf die entgegengesetzten Bestimmungen, die sich an den Gegenständen der Sinne gezeigt —, *οὐ γὰρ ἄλλη ἀρχὴ φιλοσοφίας η αὕτη*: s. S. 155 D und die nächst vorherg.

Bestimmungen erscheint und in dieselben übergeht, also das, was davon ausgesagt wird, nicht mehr ist als nicht ist, oder nicht mehr als theilweise von diesem eine Manifestation ist und davon eine Einsicht giebt[593]. Insbesondere sind es diejenigen unter den Gegenständen der Sinne, welche entgegengesetzte Affectionen (Einheit und Mehrheit, Warmes und Kaltes, Grosses und Kleines u. s. w.) unmittelbar in sich enthalten, welche das Bedürfniss und die Begierde in der Seele erwecken, zu wissen, was sie eigentlich seien[594], d. h. ein Sein oder Etwas zu finden, das affirmirt werden könnte, ohne zugleich verneint zu werden, und daher den Grund abgeben könnte für die wechselnden und partiellen Bestimmtheiten jedes Einzelnen unter den Vielen[595]. Halten wir uns nun hierbei zuerst an die subjective Seite, d. h. die Begierde und das Bedürfniss des Menschen in eben genannter Hinsicht, so fallen diese als solche, da die Bestimmungen — der Ungewissheit und des Widerspruchs — an dem Sinnlichen, von denen sie geweckt werden, in dem Wechsel und dem Werden des Letztgenannten ihren allgemeinsten und zugleich anschaulichsten Ausdruck haben (— so dass jene und dieses identificirt werden können[596]), mit der Liebe des Menschen zusammen, der Liebe nämlich als dem Streben, soweit es der sterblichen Natur möglich ist, an dem Unvergänglichen und Unsterblichen Theil zu nehmen[597], durch dessen Beschreibung im Symposion *Plato* in halb mythischer Form das subjective Princip und die subjective Bedeutung der Philosophie dargestellt hat. Ohne ein solches dem endlichen Wesen selbst inwohnendes Streben (heisst es im genannten Dialoge), d. h. ohne irgend

593) Rep. V, S. 479 A – B; vgl. S. 476 A f. und Phaed. S. 74 B.

594) Rep. VII, S. 523 A—524 A, 525 A und vgl. ll. allat. e Theaet. oben N. 592.

595) Rep. V, S. 479 C; VII, S. 523 C, 532 C und oben S. 145 f.

596) Vgl. z. B. l. c. V, S. 479 A, E; VI, S. 508 D; VII, S. 518 C, 525 B, C, 527 B; Phaed. S. 74 B u. a. St., wo das Widerspruchlose und das Unveränderliche, sowie die Gegensätze eines Jeden von diesen, entweder als gleichbedeutend gesetzt werden oder das Eine dem Anderen als Epitheton zugefügt wird.

597) S. Sympos. S. 207 D und vgl. mit der Bestimmung der Liebe, die a. a. O. gegeben ist, die damit vollkommen übereinstimmende Beschreibung der subjectiven Anleitung zur Philosophie in Rep. V, S. 475 B.

eine Einsicht würde man nicht philosophiren: es giebt Keinen, der das begehrt, dessen er nicht zu bedürfen glaubt[598]), oder, wie es im Dialoge De Republica ausgedrückt wird, Erwerben des Wissens ist nicht soviel wie blinde Augen sehend machen[599]). Da nun auch Niemand weise zu werden (d. h. Philosoph zu sein) begehren kann, der es schon ist (der *σοφός* ist), so entsteht die Philosophie aus einem Mittleren zwischen dem vollkommenen Wissen und der vollkommenen Unwissenheit[600]), aus einer *ὀρθὴ δόξα*, sagt *Plato*, die aber keine Rechenschaft von sich selbst geben kann[601]), oder, wenn das Princip als Princip der Thätigkeit bezeichnet werden soll, aus einer *μανία*[602]): — Eros, Sohn des Poros und der Penia, ist ein Dämon, der, ohne die Natur des Einen oder des Anderen ganz zu besitzen, doch der Dolmetscher und das Vereinigungsband zwischen dem Göttlichen und dem Sterblichen ist[603]). An dem Menschen, zufolge der Natur und Beschaffenheit des endlichen Wissens, tritt er als — leibliche oder geistige — Fruchtbarkeit oder »Zeugung im Schönen« hervor, — eine Verwirklichung oder Erwerbung des Schönen oder des Guten[604]) in verschiedenen Stufen, von welchen diejenige die höchste ist, die allein im Hervorbringen wirklicher Tugenden und wahren Wissens und somit in dem unveränderlichen Guten das Ziel der Liebe, das Unvergängliche und Unsterbliche oder die Theilhaftigkeit an demselben, erreicht[605]).

Wissenschaftlich ausgeführt wird nun diese Darstellung der

598) Sympos. S. 204 A.

599) VII, S. 518 B—D.

600) Sympos. S. 203 E—204 B, womit zu vgl. ist Soph. S. 230 A, wo mit einer Hindeutung auf die Sokratische Ironie die Reinigung des Menschen von falschen Vorstellungen (in seiner eigenen Einsicht) als Mittel und Bedingung angegeben wird, um ihn zum Suchen des Wissens zu leiten.

601) Sympos. S. 202 A.

602) Phaedr. S. 249 D f.

603) Sympos. S. 202 E—203 A und B ff. (der Mythus von der Geburt der Liebe), womit man vgl. S. 199 C ff. sowie Phaedr. S. 244 A f.: — nämlich durch Inspiration, Divination, Traum u. s. w., — über deren Erklärung aus der Natur der Seele und als dunkler Formen ihres Bewusstseins vom Vernünftigen und Göttlichen s. Tim. S. 71 A—72 A.

604) S. Sympos. S. 204 E.

605) L. c. S. 206 B—212 A, womit vgl. Rep. V, S. 475 C—E, 480.

Veranlassung und der Bedeutung der Philosophie für das Subject zur Platonischen Lehre von den Erkenntnissarten oder Erkenntnissvermögen. Diese Lehre ist allerdings in dem Dial. De Republica ebensosehr in Bezug auf die reelle und objective als auf die formelle und subjective Seite der Erkenntniss entwickelt; doch dürfen wir um so mehr die letztgenannte erst allein berücksichtigen, als diese, die formelle und subjective Seite, die erste und die dem Factischen entnommene ist, von der aus jede Art von Erkenntniss charakterisirt und als eine von allen anderen verschiedene begrifflich bestimmt wird, und welche also — wie die Sache im Timaeus ausdrücklich dargestellt wird — zum Beweisgrunde für die objective Seite dient, welche als Folge und Conclusion aus jener aufgefasst wird[606]). — Insofern nämlich, sagt *Plato*, als die Vermögen ihrem allgemeinen Begriffe nach dasjenige *γένος τῶν ὄντων* sind, welches die Principe der jedem Wissen zukommenden Functionen enthält und welches eben daher in der Beschaffenheit der letztgenannten seine wesentlichen Bestimmungen und *notae distinctivae* hat, so leuchtet ein, dass, wo es eine Verschiedenheit des Effects und des Gegenstandes der Thätigkeit giebt, auch eine Verschiedenheit des Princips derselben nothwendig vorauszusetzen ist. Daraus folgt aber, dass, wenn durch die *δόξα* jede Erkenntniss bezeichnet wird, die den *τόπος ὁρατός* umfassend an dessen Veränderlichkeit und Ungewissheit Theil nimmt, die vernünftige Einsicht (die *νόησις* und der *νοῦς*) als ein von jener verschiedenes *γένος* oder als eine Bestimmtheit der Seele angenommen werden muss, die als solche in einem *τόπος νοητός* oder in der unveränderlichen *οὐσία* der Dinge (wenn wir auch das Wort an diesem Orte bis auf Weiteres in rein formellem Sinne fassen, oder in Absehung von der Frage

606) S. Tim. S. 51 B ff.; — weshalb auch bei der Charakteristik der Erkenntnissarten (Rep. V, S. 477 ff.), zu deren Darstellung wir im Texte übergehen, auch wenn diese Charakteristik zugleich nach ihrem Inhalt geschieht, immer damit begonnen wird, die Verschiedenheit des letztgenannten als Folge oder Resultat aus der Form oder Stufe der Erkenntniss, d. h. als actuelle Bestimmtheit im Bewusstsein aufzuzeigen, die durch den formellen Charakter desselben zu Stande gebracht wird, wenn auch nachher oder von dieser Bestimmtheit auf die Beschaffenheit und die Verschiedenheit des objectiven Inhalts der Erkenntnissarten oder des Seins, das der Gegenstand einer jeden derselben ist, zurückgeschlossen wird.

nach der Objectivität nur darauf sehen, was den actuellen Inhalt im Bewusstsein ausmacht) den Ausdruck zugleich ihres Inhalts und ihres Charakters hat[607]). Was hierbei die Verschiedenheit der blossen Meinung von dem Wissen ausmacht (und was eben zeigt, dass der formelle und subjective Gesichtspunkt bei der Unterscheidung der Erkenntnissarten, wie gesagt, bei *Plato* der erste ist), liegt nicht darin, dass der Inhalt jedes derselben immer und nothwendigerweise ein anderer oder entgegengesetzter wäre, dass also die Meinung immer falsch und nur das Wissen wahr wäre, sondern der Mangel der Meinung besteht, wie schon mit der oben angegebenen Art ihres Aussagens angedeutet worden ist, in dem fehlenden Bewusstsein von der Bedeutung ihres Inhalts rücksichtlich der Art seiner Wirklichkeit und Wahrheit und in der Abwesenheit der Unveränderlichkeit oder der Gewissheit, kurz darin, dass die Meinung Missgriffe nicht ausschliesst, sondern im Gegentheil immer falsch sein kann. Oder, um die Sache genauer auszudrücken: wenn die Meinung auch das Richtige getroffen hat oder in einem einzelnen Falle eine richtige Meinung ist, so ist dabei doch erstens zu bemerken, dass diese ihre Richtigkeit oder dieser ihr Charakter, richtig zu sein, nicht in ihr selbst begründet ist oder nicht aus ihrer Beschaffenheit als solcher folgt, weil nämlich das, was auf diese Weise gefasst wird (oder das im Bewusstsein oder in der Meinung Gegenwärtige, durch welches sie »richtig« ist), dennoch als ein Moment des meinenden, d. h. des an das Einzelne und Wechselnde gebundenen Bewusstseins immer zugleich mit zufälligen und unwesentlichen Bestimmungen versetzt ist. Dazu kommt zweitens, dass, da das soeben genannte Bewusstsein in jedem Falle an einem Einzelnen und Sinnlichen haftet (oder da das Bewusstsein als Meinung das, was in jedem Falle seinen Inhalt bildet, nur in dieser Form actuell hat), auch die richtige Meinung insofern immer einen Missgriff enthält, dass sie eine einzelne Erscheinung oder ein einzelnes Moment der Sache oder das in einer gewissen Perception Affirmirte (ein einzelnes Schönes u. s. w.) mit der Sache oder dem Sein (dem Schönen u. s. w.) selbst ver-

607) Rep. V, S. 477 C—D; VI, S. 508 D, 509 D f., 511 D; VII, S. 524 ff., 533 E—534 A; Phaed. S. 65.

wechselt [608]). Eben daher kann dagegen — wenn wir von der *δόξα* zu der *νόησις* übergehen — die Wirklichkeit oder die Verwirklichung dieser im Verhältnisse zu jener als ein Aufheben der beiden genannten Mängel bezeichnet werden. Sieht man nämlich auf die Entwickelung der *νόησις* zur Actualität oder betrachtet man diese als eine durch die Thätigkeit der Seele gewonnene Art von Bestimmtheit derselben, so besteht diese Thätigkeit, welche die Bedingung derselben ist (vollkommen dem gemäss, was vorher als die Momente der dialectischen Methode ausmachend angegeben worden ist), auf der einen Seite in dem Unterscheiden der ungleichartigen und entgegengesetzten Momente, die im sinnlichen Bewusstsein mit einander vermischt aufgefasst werden, auf der anderen in einer Zusammenfassung und Betrachtung dessen, was von dem sinnlichen Bewusstsein als viele einzelne (gute, schöne u. s. w.) Dinge gefasst worden [609]), vom Gesichtspunkte der Einheit der Begriffe (der *μιᾶ ἰδέα*) aus.

Insofern muss nun allerdings jede Begriffserkenntniss oder — wie wir uns ausdrücken — alle eigentliche und über blosse Enumerationen oder äussere Classificationen hinausgehende Wissenschaft der *νόησις* zugezählt werden [610]). Allen solchen Wissenschaften, wenn sie nach ihrer eigentlichen Bedeutung gefasst werden und sich über den Standpunkt einer blossen Routine oder einer ausschliesslichen Rücksicht auf den *usus practicus* erheben sollen [611]), kommt die Aufgabe zu, das Intelligible zu fassen [612]) und die Seele von dem Wechselnden und Veränderlichen zur Betrachtung des Wahren und Seienden zu führen [613]). Dessenungeachtet

608) Rep. V, S. 476 B–C, 477 E; Phaed. S. 74 C—75 B, und vgl. oben S. 159 ff.

609) Rep. VI, S. 507 A—B; VII, S. 524 B—C, womit vgl. X, S. 596 A—B und oben S. 147 f.

610) S. Phileb. S. 55 D—56 C, 58 E—59 C, 62 B.

611) Vgl. l. c. S. 56 C–57 A, 62 A—B; Rep. VII, S. 525 C—531 C.

612) Rep. VI, S. 511 A.

613) S. l. allat. e Rep. N. 611, wo *Plato* rücksichtlich jeder einzelnen Wissenschaft besonders die eben genannte Verschiedenheit der Art ihres Studiums und ihrer Behandlung durchführt. Ja er geht hierbei so weit, dass er ausdrücklich erklärt (vgl. Phileb. S. 56 D, 57 D), dass es eine doppelte Arithmetik, Geometrie, musikalische Theorie u. s. w. gebe: die — ihrer Erkenntnissquelle und ihrem Gegenstande nach — bloss empi-

und obwohl der wirkliche Gegenstand aller Wissenschaften (die wirkliche geometrische Linie, arithmetische Einheit u. s. w.) nur

rische und die philosophische. Man könnte, da *Plato* die letztere in jeder Gattung als das eigentliche Wissen beschreibt, welches z. B. in der Arithmetik sich von der Betrachtung der sinnlichen Zahlen zur Betrachtung der eigentlichen Natur der Zahlen (Rep. VII, S. 525) und der Einheit, die selbst nicht getheilt werden kann (ib. E), d. h. zu ihrem reinen Begriffe (s. Phileb. S. 56 D—E) erhebt, dann als Studium der Geometrie die Seele von dem Werdenden zur Betrachtung des Seienden (Rep. VII, S. 527 B) und des Beseligendsten unter diesem, der Idee des Guten (l. c. S. 526 E), hinaufleitet, ferner als Astronomie die Einsicht in die wahre Geschwindigkeit und Langsamkeit gewährt (l. c. S. 529 C) u. s. w. — man könnte, sagen wir, in Erwägung ziehen, ob diese »philosophische« Arithmetik u. s. w. nicht schon Philosophie oder ein Theil derselben sei. Weitere Gründe für eine solche Annahme scheinen auch nicht weniger darin gegeben zu sein, dass *Plato* mit ungefähr denselben Worten als den hier angeführten wirklich die letztgenannte Wissenschaft oder die Philosophie und ihren Gegenstand, die Ideen (s. z. B. Phaed. S. 100 B ff., wo ganz deutlich von der Idee der Grösse die Rede ist), zu beschreiben pflegt, als ferner in dem Umstande, dass eine Annäherung der Mathematik an die Dialectik oder eine Annäherung der Pythagoreischen Zahlenlehre an *Plato's* eigene Ideenlehre zuweilen und besonders in seinen späteren Schriften (s. z. B. Rep. VII, S. 530 D ff.; Tim. S. 53 B u. a. St.) wirklich hervortritt. Dass eine solche Identification wenigstens in einem gewissen Grade richtig wäre, scheint auch aus den angeführten Gründen und nach den aus *Plato's* Schriften citirten Stellen die Meinung *Ritter's* (l. c. II, S. 226 ff., 241, womit jedoch S. 231 zu vergleichen ist) und *Zeller's* (l. c. S. 409—410, womit man jedoch vgl. S. 407—408) zu sein, obwohl wir gestehen müssen, dass uns die Ausdrücke Beider in dieser Hinsicht etwas unklar scheinen. Wir unseres Theils können trotz der angeführten Gründe nicht umhin die Ueberzeugung auszusprechen, dass eine solche, es sei totale oder partielle, Identification der übrigen Wissenschaften, d. h. — im weiteren Sinne des Wortes — der Mathematik, mit der Dialectik im Allgemeinen ebenso wenig der Meinung und Ansicht *Plato's* gemäss ist als eine Identification der Pythagoreischen Zahlen und der Ideen insbesondere. Wir behaupten ganz im Gegentheile, dass eben die in Rede stehende Abtheilung des Dial. De Republica und der in demselben ausgeführte bestimmte Unterschied zwischen den mathematischen Wissenschaften oder dem, was *Plato* *διάνοια* nennt, und der eigentlichen *ἐπιστήμη* einen der deutlichsten Beweise für die Verschiedenheit der Platonischen Speculation von der Pythagoreischen Mathematik darbietet und den absichtlichen Ausdruck einer Missbilligung der Identification der letztgenannten Wissenschaft mit der Philosophie enthält (vgl. *Steinhart* V, S. 220). Es ist nämlich in dieser Hinsicht erstens zu bemerken, dass was an den oben citirten Stellen

für den Verstand da ist, aber mit keinem der sinnlichen Gegenstände zusammenfällt, die in der That nur als Beispiele des für

eigentlich ausgesagt wird genau genommen nicht mehr ist, als dass die *διάνοια* wirklich Begriffserkenntniss sei, oder m. a. W. dass das Wissen der Grösse, der Einheit u. s. w. zu seinem Gegenstande bloss die Begriffe von diesem, nicht aber die sinnlichen Zahlen, Einheiten u. s. w. habe. Es entsteht daher wieder die Frage, wie nahe der Philosophie dieses Wissen oder diese Wissenschaften durch diese ihre Bestimmungen gebracht seien. Wohl ist in dieser Beziehung natürlich und begreiflich, dass die *διάνοια* oder das wissenschaftlich entwickelte mathematische Wissen eben als solches und zufolge des mit ihm vereinigten Bewusstseins dieses seines Charakters sowie seiner angeführten Bestimmtheit in Hinsicht auf seinen eigentlichen Gegenstand — es ist begreiflich, dass dieses Wissen auf der einen Seite von der Auffassung des sinnlichen und einzelnen Objects (der Figur auf der Tafel) als des eigentlich wirklichen Gegenstandes des Beweises verschieden ist, welche Auffassung der *δόξα* und der oberflächlichen oder sozusagen nur mechanischen Einsicht oder Fertigkeit in der Mathematik angehört, und dass es auf der anderen Seite mit allem Grunde eine Vorbereitung zur Dialectik und eine Anleitung zur Einsicht in das wahre Sein genannt werden kann (— was auch das Einzige ist, was an der von *Zeller* citirten Stelle, Phileb. S. 57 C ff., ausgesprochen wird). Ebenso begreiflich aber ist es auch, dass die *διάνοια* hierdurch noch nicht als mit Philosophie identisch gesetzt ist, was auch um so weniger mit den beiden angeführten Eigenschaften der *διάνοια* — in Beziehung auf Gegenstand und Bewusstsein von diesem — von *Plato* gemeint gewesen sein kann, als diese Eigenschaften an eben demselben Orte ihr zuerkannt werden, wo die *διάνοια* und die *ἐπιστήμη* als die beiden specifisch verschiedenen Arten der *νόησις* angegeben werden (Rep. VI, S. 510 D — 511 A). *Plato* hat auch nicht versäumt ihren Unterschied (a. a. O., womit man vgl. Phileb. S. 57 E ff.) zugleich zu bestimmen. Dieser Unterschied der *διάνοια* von der *ἐπιστήμη* besteht nämlich, wie das Nächstfolgende zeigen wird, darin, dass, obwohl die erstere, wie bereits erwähnt, sowohl in dem Begriffe ihren Gegenstand hat als auch das Bewusstsein der Bedeutung des Begriffes als solchen enthält — worin ihre Aehnlichkeit mit der *ἐπιστήμη* oder die Gültigkeit ihrer Subsumption unter die *νόησις* begründet ist —, dessenungeachtet die Wahrheit und Wirklichkeit des Begriffes auf diesem Standpunkte immer nur in Beziehung auf die des sinnlichen Dinges gefasst, aus welchem er entwickelt wird, oder als an dieses gebunden betrachtet wird. Daher ist auch die *διάνοια* ebensowenig die Auffassung der Begriffe in der Bedeutung des an und für sich Seienden, als sie bis zu dem Herleiten und Bestimmen derselben — nicht aus den Dingen, deren *οὐσία* sie sind, sondern — aus einem höchsten Begriffe aufsteigt, während doch erst ein solches Auffassen und Herleiten der Begriffe nach *Plato* zugleich die Bedingungen einer vollkommen gewissen Einsicht

den Verstand Wirklichen dienen[614]), — sind dennoch insofern, als die mathematischen Wissenschaften jene ihre unsinnlichen Gegenstände nur in Beziehung auf die sinnlichen Dinge und um der Erkenntniss dieser willen erörtern oder jene Gegenstände nur in und von den sinnlichen Dingen — d. h. als Formen und Gesetze an diesen und ihrer Realität nach an sie gebunden —, sowie auch mittelst sinnlicher Bilder (der sichtbaren Linie u. s. w.) auffassen, alle sinnlichen Gegenstände ebensoviele Vorbereitungen zu der höchsten und eigentlichen Einsicht[615]). Daher würde auch ein solches Wissen, zum Range und zur Würde der Philosophie erhoben oder für diese substituirt, auch wo sein Gegenstand der höchste ist, d. h. in der Astronomie oder der Lehre von den Weltgesetzen, doch nur dazu dienen, den Blick der Seele nach unten zu richten[616]). Wie

erfüllt und dem Charakter der Philosophie Genüge leistet. — Inwieweit es nun dem *Plato* gelungen ist, diesen specifischen Unterschied zwischen dem, was wir im weitesten Sinne des Wortes die empirischen Wissenschaften nennen, oder den sinnlichen Begriffen, und der Philosophie oder der rationellen Begriffseinsicht vollkommen festzuhalten und durchzuführen, ist allerdings eine andere Frage, auf die wir im Folgenden Gelegenheit erhalten werden zurückzukommen, ebenso wie im Zusammenhang mit dieser auch auf die Frage, in welchem Sinne es mit Wahrheit gesagt werden könne, dass die Mathematik nach *Plato* »in die Philosophie aufgenommen werden« solle (nach *Ritter* l. c. S. 240—241). Dass dagegen eine solche Distinction, wie die jetzt angeführte, von *Plato* gefordert und als durch die Natur der Sache gegeben — nicht, wie *Ritter* (l. c. S. 240, vgl. S. 227—229) behauptet, nur als eine Folge der Unvollkommenheit der menschlichen Philosophie — statuirt worden ist, sowie auch, dass die Deduction derselben von ihm versucht worden ist und eben eine der am meisten charakteristischen Bestimmungen und eines der grössten Verdienste seiner Philosophie ausmacht: dies wird, wie gesagt, schon das Nächstfolgende zeigen.

614) Rep. VI, S. 510 D—E; VII, S. 526, 529 D—E.

615) S. neben ll. allatt. e. Rep. oben N. 611 und 614 ibid. VII, S. 531 C—E, 533 C; Sympos. S. 210 C—E, 211 C.

616) Rep. VII, S. 529 A—C, wo das Angeführte allerdings zunächst von der empirisch behandelten Astronomie gesagt wird, jedoch so, dass es, wenn man damit das vergleicht, was theils vorher (VI, S. 511), theils nachher (VII, S. 533 ff.) von dem Standpunkte des mathematischen Wissens selbst und von den Einsichten, »die von diesem eine Anwendung sind«, bemerkt wird, mit vollem Rechte in der hier dargestellten Bedeutung seine Anwendung hat.

die *δόξα*, je nachdem sie nur die Bilder der sinnlichen Dinge umfasst oder auch auf diese selbst sich richtet, in *εικασία* und *πίστις* getheilt werden kann[617]), — eine Eintheilung, die wohl im Ganzen vorzüglich um der Analogie mit der folgenden willen gemacht ist[618]), — so sind nach eben denselben Regeln und aus

617) Rep. VI, S. 509 E—510 A, 511 E.

618) Wie *Brandis* l. c. II, S. 273 und *Zeller* l. c. II, S. 371 Note 1 bebemerken. Es kann nämlich gefragt werden, was *Plato* eigentlich unter der *εἰκασία* verstehe, und insbesondere, inwiefern sie wirklich eine besondere Erkenntnisstufe ausdrücke und inwiefern also ihr als solcher eine berechtigte Stelle in einer Erkenntnisstheorie zukomme. *Plato* selbst beschreibt dieselbe dergestalt, dass der Eintheilungsgrund bei ihrer Unterscheidung von der *πίστις* die Deutlichkeit oder die Unbestimmtheit im Auffassen des Gebietes des Sichtbaren ist, und dass ferner die *εἰκασία* in dem Percipiren von Bildern der wirklichen Dinge besteht oder theils Schatten derselben, theils Abspiegelungen (*φαντάσματα*) im Wasser und auf dichten und glänzenden Flächen auffasst (s. Rep. VI. S. 509 E — 510 A und damit übereinstimmend das Gleichniss von den Erkenntnissarten, das unten angeführt werden soll: VII, S. 515 A f.). Als eine mit dieser Eintheilung der Arten der *δόξα* und der *νόησις* analoge könnte die Eintheilung aller Gegenstände angeführt werden, die im X. Buche des Dial. De Republica vorkommt, nämlich in diejenigen, welche wesentlich sind (die Idee) und deren Urheber Gott ist, diejenigen, welche, mehr oder weniger den vorigen ähnlich, die einzelnen (sinnlich) wirklichen Dinge ausmachen und einen natürlichen Ursprung haben, und diejenigen, welche die letztgenannten vorstellen, durch Nachahmung derselben (durch Malerei) entstehen und mit Bildern im Spiegel verglichen werden (s. S. 596 A — 597 E). — Da nun bei *Aristoteles* (de An. I, 2 S. 404, b 19 ff.) sich die Angabe findet, *Plato* habe alles Seiende in vier Classen getheilt, *νοητόν, ἐπιστητόν, δοξαστόν* und *αἰσθητόν*, so hat *Brandis* wenigstens als wahrscheinlich angenommen, dass diese Eintheilung der in dem Dial. De Republ. von den Erkenntnissarten gemachten entspreche. Demzufolge hält er den Unterschied zwischen der *εἰκασία* und der *πίστις* für identisch mit dem an andern Stellen (z. B. im Theaetet: s. oben S. 155 ff.) von *Plato* zwischen der *αἴσθησις* und der *δόξα* gemachten, so dass die *εἰκασία* also »die subjective Affection oder Wahrnehmung« — im Gegensatz gegen »die objective Auffassung oder Erfahrung« — bedeute, oder »auf diejenige Auffassung der Sinnengegenstände bezogen sei, die das Bewusstsein nur als vorüberschwebende Erscheinung berührt, ohne die Bestimmtheit und die Beziehung jener zu einander im bestandlosen Flusse der Dinge festzustellen« (l. c. S. 273—274). Diese Erklärung und diese Analogie entbehren indessen jeder eigentlichen Stütze in *Plato's* eigenen soeben angeführten Bestimmungen. Der Unterschied zwischen der *αἴσθησις* und der *δόξα* im engern Sinne gründet sich auf die Art und Weise der Wirk-

eben denselben Gründen und Gesichtspunkten, die den Fortgang von der *δόξα* zur *νόησις* bedingten, innerhalb dieser selbst zwei Entwickelungsstufen zu unterscheiden[619]). Für die erste von diesen, welche *Plato* als die der *διάνοια* bezeichnet, sind von ihm die Mathematik und die auf diese gegründeten Wissenschaften von den mathematischen Gesetzen der Natur angegeben. Und da es diese Gesetze sind, die von *Plato* als das Constante und Nothwendige in der Natur anerkannt werden, kommt also der *διάνοια* die Bedeutung derjenigen Einsicht zu, die zwar als solche die Charaktere des Wissens an sich hat oder ein Wissen ist, jedoch dies nur so, dass dieses Wissen auf Sätzen beruht, die als bekannt und anerkannt vorausgesetzt werden, d. h. dass es gewisse unbewiesene Hypothesen zu Principien annimmt und

samkeit des Bewusstseins (mittelst sinnlicher Organe oder ohne solche und mit geringerem oder grösserem Grade von Activität) in dem einen und dem anderen Falle, und auf die Form und den Grad, in welchen der Gegenstand als solcher eine actuelle Bestimmung des Bewusstseins ausmacht; dagegen entsteht der Unterschied zwischen der *εἰκασία* und der *πίστις* durch die Rücksicht auf das Verhältniss des in jeder und durch jede gegenwärtigen oder vernommenen Inhalts zu dem, was in dieser Beziehung das Absolute ist (oder »durch den Grad der Entfernung — der *εἰκασία* und der *πίστις* — von dem an sich Wahren und Seienden« im subjectiven und objectiven Sinne), und, da die Gewissheit mit dem Inhalte unzertrennlich verbunden ist, zugleich auf den Grad der Gewissheit, der bei jeder möglich ist. Kurz gesagt: bei der ersteren Eintheilung ist der Eintheilungsgrund ein rein subjectiver, aber als solcher universeller Gesichtspunkt an der Erkenntniss, bei der letzteren die vereinigte Rücksicht auf den Inhalt oder die objective Seite und auf die subjective Gewissheit. Die angeführte Weise, die *εἰκασία* von der *πίστις* zu unterscheiden, wird noch weiter durch Vergleichung der *εἰκασία* mit dem entsprechenden Theile innerhalb der *νόησις* illustrirt. Wie der Inhalt des letztgenannten, der *διάνοια*, — um die Worte *Zeller's* anzuführen (Plat. Stud. S. 229 Not.) — nicht »die Idee selbst, sondern die ideelle Form derselben in dem Andern, ihr Abdruck in dem Sinnlichen« ist, so ist es gerade die oben angeführte Bedeutung der *εἰκασία*, welche (wie *Zeller* ganz richtig bemerkt) die von *Plato* ausdrücklich festgestellte Analogie zwischen den beiden Graden innerhalb der *δόξα* und der *νόησις* zu Stande bringt oder möglich macht; damit aber zeigt sich auch deutlich, dass die Eintheilung der *δόξα* nur durch die Rücksicht auf diese Analogie eine Bedeutung erhält.

619) S. Rep. VI, S. 509 E und VII, S. 534 A und vgl. *Schleiermacher* l. c. III, 1 S. 572.

sich bei seinem weiteren Fortgange sinnlicher Bilder bedient[620]). Daher — fügt *Plato* hinzu — kann auch diese Erkenntnissart immer durch Zurückführung dessen, was ihren Ausgangspunkt ausmacht, auf ein nothwendiges Princip vollkommene Apodicticität erhalten oder zum rationellen Wissen übergehen[621]), besitzt aber, so lange sie in eben genannter Beziehung *de facto* bei einer Hypothese stehen bleibt oder mit bloss hypothetischer Gewissheit sich begnügt, nicht selbst die Charaktere jenes Wissens, ja genau gesprochen möchte sie aus dem angeführten Grunde wohl auch nur als ein Mittleres zwischen Meinung und Wissen zu betrachten sein, das allerdings in einem gewissen Verhältnisse zu dem Seienden steht, es aber doch bloss gleichsam im Traume fasst[622]). Die eigentliche ἐπιστήμη — das Wissen, welches allein diesen Namen verdient[623]) — oder die Philosophie dagegen betreffend, so gilt es allerdings auch von dieser, dass sie von Hypothesen (oder Begriffsbestimmungen an dem Factischen) ausgeht, doch aber nicht um bei denselben stehenzubleiben, sondern, da sie diese als solche erkennt, vielmehr in der Absicht, sich dieser Voraussetzungen als ὁρμαὶ καὶ ἐπιβάσεις zu bedienen, um über sie hinweg zu einem an sich nothwendigen Principe aufzusteigen. Erst das Wissen, das ein solches Princip ergriffen hat und also von einem an sich nothwendigen oder wirklichen Grunde und von dem Endpunkte alles Seins aus mit dem Gedanken allein dieses Sein fasst, kann als eine wirklich nothwendige Einsicht gelten; erst ein solches Wissen ist es, welches Rechenschaft darüber geben kann, was Jedes eigentlich ist, und welches, da es das Bewusstsein der Gültigkeit und

620) Rep. VI, S. 510 B—511 A.

621) L. c. S. 511 D.

622) L. c. VI, S. 511 C, D; VII, S. 533 B—D, 534 C.

623) Allerdings werden an andern Stellen und z. B. noch im Phileb. S. 55 C ff. alle Begriffseinsicht und alle Wissenschaften *promiscue* mit den Wörtern ἐπιστῆμαι und τέχναι bezeichnet. Dagegen wird im VII. Buche des Dial. De Republ. für alle solche, mit Ausnahme der Dialectik, nur das letzte Wort oder, mit Rücksicht auf die Erkenntnissart selbst, von welcher sie Aeusserungen sind, das Wort διάνοια angewandt, mit Hinzufügung der Erklärung, dass, wenn sie mehrmals ἐπιστῆμαι genannt worden, dies abusiv und nur dem gewöhnlichen Sprachgebrauche gemäss geschehen sei (l. c. S. 533 D).

Wahrheit seines Inhalts (oder des Gedachten) als solchen enthält [624]), ohne das Seiende selbst mit dem vielen Daseienden zu verwechseln, das Erstere, es sei an sich oder an dem, was an demselben Theil hat, auffassen und betrachten kann [625]).

624) L. c. VI, S. 510 B, 511 B; VII, S. 532 A—B, 533 A f., 534 B.

625) L. c. V, S. 477 D. — Eine Frage, die hier von selbst hervortritt, ist die nach dem Verhältnisse zwischen der Eintheilung der Erkenntnissvermögen oder Erkenntnissarten, die der Gegenstand unserer letzten Betrachtung gewesen ist, und der aus praktischem Gesichtspunkte ausgeführten, mit welcher wir uns oben beschäftigt haben: die Frage insbesondre, ob die Membra in der einen und der andern dieser Eintheilungen nicht als einander entsprechend und als gleichbedeutend aufgezeigt werden könnten; was um so mehr probabel scheint, als jedenfalls aus oben (S. 297 u. N. 618) angeführten Gründen die zwei niedrigsten Erkenntnissformen in eine einzige, die *δόξα*, zusammenzufassen sind. Unter den Gründen, die für eine solche Uebereinstimmung zu sprechen scheinen, dürfte erstens angeführt werden können, dass die beiden höchsten Formen, nämlich der *νοῦς* in der einen Eintheilung und die *ἐπιστήμη* in der anderen, unläugbar mit einander zusammenfallen, und dies nicht nur in der Sache selbst, sondern oft auch in den Worten, mit welchen jede erklärt wird. Auch in theoretischer Hinsicht wird nämlich das erstere Wort in allen den Fällen statt des letzteren gesetzt, in welchen die Aufmerksamkeit mehr auf die Kraft selbst oder das Vermögen als auf die Wirkung gerichtet ist. Dazu kommt ferner, dass, wie bei der praktischen Eintheilung der *θυμός* ausdrücklich im Verhältnisse zu den beiden anderen, dem sinnlichen und thierischen Triebe einerseits und der praktischen Vernunft andrerseits, als etwas Intermediäres erklärt wird, so auch bei der theoretischen die *διάνοια* in einem Mittleren zwischen der an das Einzelne, Wechselnde oder Phänomenale gebundenen *δόξα* und dem apodictischen Wissen von dem an und für sich Seienden besteht. Man könnte in solchem Falle diese Uebereinstimmung kurz so ausdrücken, dass, wenn *Plato* sowohl in theoretischer als in praktischer Hinsicht auf der einen Seite die der Form nach niedrigste und daher rücksichtlich des Inhalts sinnliche und die der Form nach höchste und daher rücksichtlich des Inhalts vernünftige Aeusserung der menschlichen Wirksamkeit als zwei von einander verschiedene aufgefasst und bestimmt hat, er auf der andern Seite alle die sowohl in Hinsicht auf die Form als auf den Inhalt sozusagen zwischen diesen beiden Endpunkten liegenden Aeusserungen als ein Intermediäres zusammengestellt hat, wenn auch der Gesichtspunkt, aus dem er diese mittleren Aeusserungen als solche in theoretischer Hinsicht betrachtet und charakterisirt, von dem für denselben Zweck in praktischer Hinsicht angewendeten etwas verschieden ist. Obwohl aber auf diese Weise in einem gewissen Grade eine Analogie zwischen den beiden Eintheilungen im Ganzen stattfindet und die höchsten Momente beider, wie gesagt, vollkom-

Aus diesem formellen und subjectiven Unterschiede zwischen δόξα und ἐπιστήμη folgt nun eine demselben entsprechende

men zusammenfallen, so müssen doch der in Rede stehenden Gleichmässigkeit, um nicht zu unrichtigen Vorstellungen Anlass zu geben, wesentliche Einschränkungen zugefügt werden. Bloss im Vorbeigehen möge in dieser Hinsicht bemerkt werden, dass, wenn bei der praktischen Betrachtung der Ausgangspunkt von der wirksamen Kraft selbst genommen ist und daher auch die verschiedenen Membra dieser Eintheilung verschiedene Theile oder Arten von Natur in der Seele genannt werden, die theoretische dagegen — wie schon die Benennungen ausdrücken — sich eigentlich mit dem Effecte oder der Beschaffenheit der Erkenntniss beschäftigt, deren Actualität jedes Membrum ist. Schon hieraus folgt nämlich wenigstens so viel, dass, wie unläugbar auch diese verschiedenen Erkenntnissarten sogar nach *Plato's* eigenen Worten und Beweisen (s. oben S. 296) verschiedene Erkenntnissvermögen voraussetzen, die Verschiedenheit dieser als solcher oder als verschiedener »Theile« der Seele niemals in der Art wie bei der praktischen Seite von *Plato* durchgeführt worden ist. Was aber näheren Einfluss auf die Bedeutung der verschiedenen Membra in jeder Eintheilung hat, ist erstens der Gesichtspunkt, von dem aus diese ausgeführt ist, oder m. a. W., was in jedem Falle den Eintheilungsgrund ausmacht. Bei der praktischen Division ist der Eintheilungsgrund nach der ganzen soeben angeführten Betrachtungsweise derselben wesentlich das, was der praktische Gegenstand oder der Zweck jeder »Art von Natur« ist, wie unsere oben entwickelte Darstellung gezeigt hat (s oben S. 270 ff.). Dagegen haben wir schon gesehen, wie die theoretische Eintheilung allein von der Rücksicht auf die formelle Bestimmung der Gewissheit der Erkenntniss und ihren darauf beruhenden Inhalt, von rein ontologischem Gesichtspunkte betrachtet, ausgeht. Betrachten wir nun, um die beiden Eintheilungen zu vergleichen, die Folgen des bei der letzten angewandten Eintheilungsgrundes mit besonderer Rücksicht auf das Verhältniss jedes einzelnen Eintheilungsgliedes zu dem entsprechenden in der praktischen Eintheilung. Was das höchste Moment innerhalb der theoretischen Eintheilung in dieser Hinsicht betrifft, so ist es unläugbar, dass aus der höchsten Formvollendung der Erkenntniss auch ihre Vollkommenheit rücksichtlich des Inhalts folgt, oder m. a. W. dass das rein apodictische Denken auch immer rücksichtlich des Inhalts das vernünftige Denken ist, gleichwie das an und für sich Seiende das vernünftige Sein ist. Daraus folgt also, wie schon gesagt, dass die höchsten Arten innerhalb jeder der beiden Eintheilungen zusammenfallen, wenn sie auch in jeder aus einem vom Anfange her etwas verschiedenen Grunde als die höchsten bejaht werden. Gehen wir dann zur Betrachtung des dem zuletzt angeführten entgegengesetzten Moments der theoretischen Eintheilung über, so muss allerdings anerkannt werden, dass die niedrigste Form des Percipirens ebenso wie die höchste, obwohl in entgegengesetzter

und mit ihm vollkommen gleichbedeutende objective und reelle Verschiedenheit beider. Sind nämlich beide Vermögen zwei ver-

Richtung, in Ansehung ihres Inhalts mit Nothwendigkeit bestimmt ist, oder dass die Wahrnehmung als nur solche auch immer sinnliche Wahrnehmung ist, weshalb auch die δόξα, insofern sie (im weiteren Sinne) die αἴσθησις in sich fasst, in theoretischer Hinsicht der ἐπιθυμία in praktischer entspricht: eine Uebereinstimmung, die auch von *Plato* selbst anerkannt ist, indem es im Timaeus heisst, dass es in diesem Theile der Seele keine δόξα, keinen λογισμός oder νοῦς giebt, wohl aber eine αἴσθησις (S. 77 B). Dadurch aber zeigt dieser Ausspruch selbst an, wie die Analogie hier nur partiell ist. Was nämlich die δόξα im engern Sinne betrifft, so gehört sie vom Gesichtspunkte der theoretischen Eintheilung aus, mit der wir beschäftigt sind, unläugbar zu der niedrigsten Erkenntnissart oder zu der auf das Wechselnde und Veränderliche, das Phänomenale gerichteten (oder der δόξα im weiteren Sinne). Dagegen ist sie so wenig ausschliesslich auf den sinnlichen Inhalt allein gerichtet, dass es, wie wir aus mehreren Platonischen Aeusserungen zu ersehen Gelegenheit gehabt haben, nach der Ansicht *Plato's* nicht nur im Allgemeinen eine rücksichtlich ihres Inhalts wahrhafte (ὀρθή) δόξα giebt, sondern dass eben diese zum leitenden Principe für diejenige von den Tugenden, welche dem θυμός angehört, für die ἀνδρεία, gemacht wird (s. oben S. 282 f. und ll. ibid. citt.), sowie auch an andern Stellen erklärt wird, es könne eine auf richtige Meinung gegründete Tugend geben, allerdings nicht eine Tugend der höchsten und vollkommenen Art (s. S. 95 ff.), aber doch eine solche, welche die erste Richtung auf das Vernünftige oder die erste Stufe der Erziehung zum Vernünftigen, d. h. zu der wahren und höchsten Tugend, repräsentirt (Rep. III, S. 401 D ff., 410 D ff.). Kurz: der δόξα wird, wie *Zeller* treffend bemerkt (Philos. der Griech. II, S. 540), im Allgemeinen von *Plato* dieselbe Stelle und Bedeutung als Analogon der Vernunft in theoretischer Hinsicht angewiesen, welche dem θυμός in praktischer zukommt. — Am allerwenigsten endlich kann, wie schon aus dem zuletzt Angeführten einleuchtet, in Betreff des θυμός und der διάνοια behauptet werden, dass sie entsprechende Standpunkte der Entwickelung des Geistes ausdrücken oder Eines und Dasselbe seien, nur hier von theoretischer, dort von praktischer Seite betrachtet. Wenn nämlich die letztgenannte, die διάνοια, rücksichtlich ihrer Bedeutung und ihres Standpunkts vollkommen bestimmt ist — wogegen die Latitude, so zu sagen, oder die Möglichkeit eines Besseren und eines Schlechteren, die in praktischer Hinsicht dem θυμός anhaftet, in theoretischer, wie wir soeben gesehen, innerhalb der δόξα wegfällt — und in der That eine weit grössere Gewissheit und Unveränderlichkeit in sich hat als diejenige, deren der θυμός theilhaft ist: so kommt ihr auf der anderen Seite dessenungeachtet an und für sich oder unmittelbar nicht einmal der praktische Werth, der in der Regel dem θυμός zuerkannt wird, oder irgend ein solcher in anderer

schiedene *γένη*, so dass das letztere rücksichtlich des demselben zukommenden Charakters von Gewissheit und Nothwendigkeit aus dem ersteren nicht hergeleitet werden kann, so steht für *Plato*, wie schon vorher dargestellt worden ist, auch dieses fest, dass dasselbe Verhältniss rücksichtlich des Inhalts beider stattfinden muss. Oder es folgt hieraus, dass die *εἴδη*, die wir mit dem Verstande als das Seiende fassen und in jedem Falle als ein Seiendes bezeichnen, — wie es im Timaeus heisst — nicht bloss subjective *λόγοι* — Wörter oder blosse Gedankendinge [626]) — sein können (d. h. dass die *οὐσία*, von der bei den Erkenntnissarten die Rede war, nicht bloss formell sein kann, sondern zugleich reell ist). Jede Erkenntniss — so lautet in dem Dialoge De Republica als unmittelbare Fortsetzung eines oben angeführten Raisonnements [627]) dieser nach *Plato's* eigener Ansicht [628]) kürzeste und einfachste Beweis für die Wirklichkeit

Weise zu, denn als einem rein theoretischen Mittel für die Ausführung der Einsicht der Vernunft (man vgl. Phileb. S. 62 A ff.). Obwohl nämlich der ethische Werth, welcher der klaren Einsicht von *Plato* zuerkannt wird, so gross ist, dass in einem apokryphischen Platonischen Dialoge, dem Hippias minor, der Satz ausdrücklich dargestellt wird, es sei besser mit Einsicht als aus Unwissenheit zu fehlen, so gilt doch dieser Satz, wenigstens in der genuinen Platonischen Lehre, wie dies von *Zeller* durch Citate gezeigt worden ist (l. c. II, S. 375—376), immer nur unter der dabei stillschweigend angenommenen oder auch angedeuteten Bedingung, dass die erstgenannten Fehler nur scheinbar solche sind; gegen jede abstracte oder unbedingte Auffassung dieses Satzes aber legt *Plato*, soweit wir ihn verstehen, in Rep. VII, S. 519 A seinen Protest ein. — Wir haben es versucht, hierdurch das Verhältniss zwischen der von *Plato* gemachten Eintheilung der Richtungen oder der Kräfte der Seele in praktischer Rücksicht und der Eintheilung der Erkenntnissarten, die in dem Dialoge De Republica vorkommt, aufzuzeigen. Was daneben aus dieser unserer Darstellung hervorgeht, ist, dass, wenn bei *Plato* eine Analogie in theoretischer Hinsicht mit der oben angeführten praktischen gesucht werden soll, diese, wie es auch *Zeller's* Meinung ist (l. c. S. 540—541), weit eher in der oben angeführten, an anderen Stellen als in dem Dialoge De Rep. gemachten Eintheilung der Erkenntnissarten in Wahrnehmung, Meinung und Wissen zu finden ist, nämlich unter der Voraussetzung, dass das letztgenannte als vollkommen entwickelt gefasst wird.

626) Tim. S. 51 B—52 A.

627) S. oben S. 296 f. und ll. citt. N. 607.

628) Nach dem Tim. S. 51 D.

einer Art von Sein ausser dem Phänomenalen und Wechselnden und unabhängig von diesem oder für die eines jedem Erscheinenden vorauszusetzenden Seins: — jede Erkenntniss ist nothwendig die Erkenntniss von Etwas und von einem (in irgend einem Grade) Seienden; Nichts erkennen heisst vollkommen unwissend sein und gehört nur der reinen *ἀγνοία* an. Da nun aber das Denken ein anderes Vermögen ist als die *δόξα*, so folgt erstens, dass demselben ein Gegenstand, der von dem der letzteren verschieden ist, zukommen muss[629]); zweitens — eben zufolge der nothwendigen Relation zwischen Erkenntniss und Seiendem, welche fordert, dass wie jene beschaffen ist so auch dieses beschaffen sein muss — dass, weil das Denken die vollkommene Erkenntniss ist, der Gegenstand desselben oder die nur durch jenes fassbaren Ideen auch das vollkommen Seiende sind[630]), — während hingegen, wie die Meinung ein Mittleres zwischen wirklicher Einsicht und vollkommener Unkenntniss ist, auch das, was mittelst derselben erkannt wird, die *γένεσις*, ein Mittleres zwischen Sein und Nichtsein ist[631]).

Die Bedeutung dieser Erkenntnissarten und ihr Verhältniss im Ganzen sowohl zu einander als zum Subjecte hat *Plato* in einem berühmten Gleichnisse angegeben, das ein viel zu anschaulicher und charakteristischer Ausdruck sowohl des Gegenstandes, auf den es sich zunächst bezieht, als der Platonischen Weltbetrachtung überhaupt ist, als dass es nicht wenigstens in seinen Grundzügen hier angedeutet werden müsste, obwohl in einem solchen Abrisse die poetische Schönheit verloren geht, die diesem Bilde bei *Plato* in reichem Masse zukommt, sowie auch die praktischen Anmerkungen und Schlusssätze, die er demselben beigefügt hat, hier ausgeschlossen werden müssen. — Um ein Bild der menschlichen Natur in Bezug auf Erkenntniss und Unkenntniss (oder genauer, auf Bildung und deren Abwesenheit, *παιδεία καὶ ἀπαιδευσία*) zu erhalten, sagt *Plato*, stelle man sich Menschen vor, die von Kindheit an in einer unterirdischen Höhle dergestalt gefesselt sitzen, dass sie nur nach vorn-

629) Rep. V, S. 476 E, 477 A, 478 A—C; vgl. Tim. S. 52 A.
630) Rep. V, S. 477 A, 478 A, B; vgl. Tim. S. 29 B–D.
631) Rep. V, S. 478 C—E, 479 B.

hin sehen können. Man nehme ferner an, die Höhle sei von einem hinter den Gefangenen angezündeten Feuer erleuchtet und zwischen diesem und den Rücken jener seien künstliche Bilder von Menschen und wirklichen Dingen aufgestellt oder in Bewegung gesetzt. Es leuchtet ein, dass diese Menschen sowohl von sich selbst und von ihren Mitgefangenen als von den Kunstwerken, die hinter ihnen getragen werden, die Schatten (σκιαί), welche wegen des Feuers auf die ihren Blicken gegenüberstehende innere Wand geworfen werden, aber auch Nichts mehr als diese sehen würden, und dass sie daher auch nur diesen Schatten Wirklichkeit zuerkennen würden. Man stelle sich nun vor, was eintreten würde, wenn man, um einen der Gefangenen von diesem seinem Irrthume zu befreien, ihn entfesselte und aufforderte, sich gegen das Feuer umzudrehen, um dieses und die Gegenstände zu sehen, von denen er bisher nur die Schatten erblickt hat. Nicht ohne Schmerz würden seine des Dunkels der Höhle gewohnten Augen das klarere Licht ertragen, und des Vermögens entbehrend, in diesem die Gegenstände, die ihm gezeigt werden, zu unterscheiden, würde er, auch wenn ihm einer versicherte, er sehe jetzt, da er zu dem wirklich Seienden gewendet sei, richtiger, im Anfange dennoch glauben, was er früher gesehen sei der Wahrheit näher gewesen, und würde seine Blicke wieder zu Jenem zurückwenden, was er ohne Schwierigkeit anzusehen im Stande ist, fest überzeugt, dies sei weit gewisser als das ihm zuletzt Gezeigte. Und wenn ihn einer wider seinen Willen aus der Höhle risse und ihn nicht losliesse, bis er ihn durch den unwegsamen und steilen Aufgang an das Licht der wirklichen Sonne gebracht hätte, so würde er dabei ohne Zweifel Schmerz und Unwillen empfinden und, vom Lichte der Sonne geblendet, die Gegenstände gar nicht oder wenigstens nicht sogleich erkennen können, die ihm jetzt als wahrhaft seiende gezeigt werden. Nur nach und nach würden sich seine Augen an diese höhere Region gewöhnen können; wie er dort unten erst die Schatten der Bilder (σκιαὶ τῶν εἰδώλων) betrachtete, so würden auch jetzt das, was er zuerst am leichtesten erkennen könnte, die Schatten der wirklichen Dinge (σκιαὶ τῶν ὄντων), in welchen diese sich in einem Anderen abspiegeln, oder göttliche Abbilder sein (θεῖα φαντάσματα — natürlich im

Gegensatze gegen die Abbilder von künstlich gefertigten Gegenständen). Erst nachdem er diese betrachtet und das Seiende gleichsam im Traume aufgefasst hat, wird er zuletzt im Stande sein, auf das Seiende selbst seinen Blick zu richten und in der wirklichen Sonne das Princip anzuschauen, das alles Andere erleuchtet und ordnet und auch von dem, was er in der Höhle gesehen, in gewisser Beziehung die Ursache ist[632]).

Ebensowohl indessen, wie wir aus der gegebenen Wirklichkeit oder aus dem unmittelbaren Inhalte des Bewusstseins und aus den Veranlassungen, das philosophische Wissen aus diesem zu entwickeln, durch Reflexion auf die Bedeutung und Beschaffenheit dieses Wissens für den Wissenden auf die Wirklichkeit der Ideen als des Gegenstandes dieses Wissens mit *Plato* geschlossen haben, ebensowohl können wir auch, wie oben bemerkt worden ist, aus derselben factischen Anleitung zur Philosophie und aus ihrem factischen Ausgangspunkte durch eine directe Betrachtung und Analyse des Inhalts des eben genannten Wissens uns zu demselben Resultate fortleiten. Und wir gewinnen zugleich auf diesem Wege für die Betrachtung der Wirklichkeit der Ideen einen Fortgang zu einer wissenschaftlichen Entwickelung der Bestimmungen derselben, die allerdings schon in und mit der vorigen Art und Weise der Betrachtung derselben wenigstens *implicite* gegeben waren. Noch einmal also wollen wir zu dem Ausgangspunkte, der beiden Arten der Betrachtung gemeinsam ist, und zu den Stellen aus dem Dialoge De Republica zurückkehren, die wir schon oben, wiewohl zunächst nur von subjectiver und formeller Seite, betrachtet haben. — Das Resultat, zu welchem *Plato* durch die Analyse der factisch gegebenen Dinge oder des sinnlichen Erkenntnissinhaltes geleitet wird, war, wie wir sahen[633]), dieses, dass keines dieser Dinge da ist, welches nicht mit dem bestimmten Sein, das von ihm ausgesagt wird, oder mit dem Inhalte, durch welchen seine bestimmte Wirklichkeit bezeichnet wird, unmittelbar zugleich den Gegensatz oder die Negation desselben auf irgend eine Weise oder in irgend einer Hinsicht in sich trüge: es giebt

632) L. c. VII, S. 514 A—517 C, womit vgl. S. 532 B—C.
633) S. oben S. 293 f.

keine guten, schönen u. s. w. Dinge, die nicht in irgend einer Beziehung nothwendigerweise auch als nicht gut, schön u. s. w. bezeichnet werden müssten. Nun ist aber, bemerkt *Plato* [634]), nichtsdestoweniger unläugbar, dass auf der einen Seite die soeben genannten Bestimmungen eben das sind, was an diesen sinnlichen Dingen oder als dieselben ist und aufgefasst wird — das, was zum Bewusstsein gelangt und was bejaht wird, wenn wir etwas als gut fassen, ist die Güte, das als schön Bejahte die Schönheit u. s. w. [635]) —; und dass auf der andern Seite jede dieser Bestimmungen ihren Gegensatz ausschliesst (das Gute selbst ist dem Schlechten entgegengesetzt, das Schöne schliesst das Hässliche aus u. s. w.). Folglich muss es auch anerkannt werden — oder es ist von dem Gesagten die klare Folge —, dass schon bei dem sinnlichen Percipiren das, was in demselben und durch dasselbe gefasst und affirmirt wird oder jedesmal, wenn wir ein Ding wahrnehmen, die Erkenntniss selbst ausmacht und der percipirte Gegenstand ist, Etwas ist, das nicht durch die Wahrnehmung oder in dem Wahrgenommenen als solchem gegeben ist, oder m. a. W. dass schon bei jenem (dem Percipiren, oder in jener Wirklichkeit) Erkenntniss und Sein das bedeuten und darin bestehen, (in und an beiden) ein nicht Sinnliches (Sein oder Moment im Bewusstsein) zu affirmiren. Kommt aber diesem Schlusse unwiderlegliche Richtigkeit zu, so ist es von demselben nur ein anderer Ausdruck und eine nähere Erklärung, wenn wir ferner behaupten, dass die Seele, um eine wirkliche Erkenntniss zu gewinnen, oder sofern sie nicht durch die Aussage der Sinne genöthigt sein soll, mit dem in jedem Falle Seienden seine Negation oder zugleich die Bejahung seines Gegensatzes unmittelbar zu vereinigen, Ueberlegung und vernünftiges Nachdenken zu Hülfe rufen muss, um dadurch das Entgegengesetzte, welches von den Sinnen zusammengemischt wahrgenommen wird, von einander zu sondern und jedes für sich zu wissen; — und ebenso, wenn wir hinzufügen, dass diese Erkenntniss oder das Bewusstsein des Gedachten (Seins) als solches

634) S. die beiden mit einander vollkommen übereinstimmenden Darstellungen Rep. V, S. 475 E ff., 479 C und Phaed. S. 74.

635) Phaed. l. c. D.

das Bewusstsein eines Anderen oder des Seienden als eines Anderen als des — wenn auch damit gleichnamigen — Wahrgenommenen ist[636]). Wir wollen endlich noch die Bemerkung hinzufügen, dass dieses Raisonnement übrigens nicht nur auf das Sein als solches — oder den abstracten Begriff eines *Esse* — sich bezieht, sondern dass das Angeführte, wie es in dem Phaedon heisst[637]), mit eben derselben Gültigkeit seine Anwendung auf Alles hat, was wir mit dem »was ist« bezeichnen, oder, negativ ausgedrückt, dass — wenn nach dem Sophista auf der einen Seite das Körperliche nicht einmal ohne ein Geistiges definirt werden kann, auf der anderen das Nichtsein selbst (ein Begriff oder eine wirkliche Bestimmung des Bewusstseins und des Seienden) nicht weniger als das Sein ist[638]) — es nicht schwer zu finden ist, dass wir in und mit dem auf solche Weise aufgezeigten und bestimmten wirklichen Inhalte in der Erkenntniss und in dem Sein zu der Platonischen Idee gelangt sind, nämlich in ihrem allgemeinen Begriffe, wie auch rücksichtlich des Umfanges ihrer Gültigkeit und ihres Seins. Von dieser ihrer allgemeinen, obwohl noch bloss formellen Bedeutung sind die näheren Bestimmungen, die nachher in Betreff ihrer entwickelt werden — und die den Ausdruck sowohl der Vorzüge als der Mängel der Platonischen Speculation enthalten — nur natürliche Folgen. Ehe wir zu diesen übergehen, müssen wir jedoch zu dem zunächst vorher Gesagten eine Anmerkung hinzufügen. Wir gestehen, dass es rücksichtlich des Entwickelungsganges der Platonischen Philosophie im Ganzen und der Art, wie dieser in *Plato's* Schriften hervortritt, nicht ohne Grund in Frage gezogen werden kann, ob den Ideen ursprünglich von *Plato*, wenigstens mit voller Klarheit, der Umfang gegeben und ebenso die aus diesem folgende Bedeutung zuerkannt worden ist, die in dem oben nach späteren Dialogen Mitgetheilten ausgedrückt ist. Es ist leicht zu finden, dass der Gesichtspunkt, von dem aus die Ideen (oder der unsinnliche Inhalt im Wissen und Sein) in dem angeführten Raisonnement als nothwendig wirklich hervortreten, im eigent-

636) Rep. VII, S. 524 B—C.
637) Phaed. S. 75 D.
638) S. oben S. 206 f., 218 ff.

lichsten Sinne des Wortes der eines Grundes zu dem (in den beiden eben genannten Rücksichten) unmittelbar Gegebenen oder Sinnlichen ist, welches nach der ausdrücklichen Erklärung *Plato's* die Veranlassung zur Philosophie und ihren factischen Ausgangspunkt bildet. Insofern die im Phaedon gegebene Beschreibung der Art, wie *Sokrates* zu der Annahme selbstständiger Ideen gelangt sei, ohne Zweifel in allgemein wissenschaftlichem Sinne auf die Genesis der Ideenlehre zu beziehen ist, ist auch diese Genesis nach *Plato's* eigener Aussage, von objectiver Seite betrachtet, in dem Bedürfnisse begründet, zu einer bessern Erklärung der Dinge zu gelangen als der, welche die früheren Philosophen von ihrem Standpunkte zu leisten fähig gewesen waren. Nun ist es unläugbar, dass die ethische oder im Allgemeinen die praktisch-religiöse Betrachtung den Gesichtspunkt für die Auffassung dieses unmittelbar Gegebenen darbietet, bei dem die Unzulänglichkeit aller Erklärung aus einer bloss physischen Causalität sich am allerbestimmtesten zeigt und die Forderung am unabweislichsten hervortritt, statt einer solchen eine andere und zwar ideelle durch den Zweckbegriff zu suchen und anzugeben; es ist m. a. W. unläugbar, dass bei einer solchen Betrachtung der von *Plato* in dem eben genannten Dialoge anschaulich dargestellte Unterschied zwischen den *causae physicae* als insgesammt nur *conditiones sine quibus non* und der *causa finalis* als der allein wirklichen Ursache sich vorzugsweise geltend macht. Fügt man nun den ethischen Ausgangspunkt der Platonischen Speculation hinzu, so ist es allerdings nicht unglaublich und dürfte sogar nicht ganz der Indicien in den Platonischen Schriften entbehren, dass *Plato* anfänglich eigentlich an gewisse ethisch-teleologische Begriffe die Bedeutung einer von dem Sinnlichen unabhängigen und dasselbe bestimmenden geistigen und selbstständigen Wesenheit, die wenigstens von objectivem Gesichtspunkte aus den Begriff der Platonischen Idee constituirt, angeknüpft hat[639]. In dieser Hinsicht muss nämlich erstens bemerkt werden, dass das Wissen von den Ideen und die Beschäftigung mit ihnen im Phaedrus als mit einem gottähn-

639) Man vergleiche mit dem hier Gesagten die Dasselbe betreffende Aeusserung *Herbart's*: WW. I, S. 271 ff.

lichen, religiösen und sittlichen, von dem Sinnlichen und dessen Interessen abgewendeten Leben gleichbedeutend dargestellt wird[640]) — was in Vereinigung mit der mythischen Form der Darstellung, die in diesem Dialoge herrscht, in einem gewissen Grade den Ideen das Ansehen ausserweltlicher Substanzen oder *in specie* transcendenter Typen giebt —, sowie auch, dass in demselben Dialoge, wenigstens ausdrücklich, nur von Ideen des Guten, Schönen, Rechten, eines rationellen Wissens u. s. w. die Rede ist[641]). Dies, obwohl gewiss nicht ohne Bedeutung, würde indessen, wenn es isolirt dastände, möglicherweise noch in dem überwiegend mythischen und poetischen Charakter des Phaedrus seine Erklärung finden. In der That aber finden sich Spuren einer solchen Anschauungsweise auch in späteren Platonischen Dialogen wieder und treten besonders hervor, wenn man gewisse, zum Theil oft wiederkehrende Aeusserungen und Ansichten *Plato's* in einem Zusammenhange betrachtet. Solche sind alle die Darstellungen, in welchen eine vollständigere Erkenntniss der Ideen in unmittelbaren Zusammenhang mit einer göttlicheren Existenzform als der des gegenwärtigen Lebens oder mit der Lehre von der Unsterblichkeit der Seele gesetzt wird[642]). Weiter ist hierherzuziehen die bekannte Platonische Ansicht von der Philosophie als einer ebenso praktischen als theoretischen Angelegenheit (oder die Identification der *φρόνησις* oder *σοφία* mit der Tugend[643]) in Vereinigung mit der real-objectiven Bedeutung der praktischen Eintheilung der Seelenvermögen, nach welcher die eben genannte Tugend, d. h. das praktische Wissen, in Rücksicht auf den Gegenstand selbst und

640) S. insbesondere S. 247 A ff., 248 D, 249 D—250 A, womit zu vgl. Theaet. S. 175 C—176 D: an welchen Stellen allen eben der praktisch-religiöse Farbenton zeigt, dass von einem bloss theoretisch-wissenschaftlichen Leben, das in Folge der Klarheit der Einsicht oder dergl. bildlich ein göttliches genannt werden könnte, oder von einem durch seine intellectuelle Betrachtungsweise von dem Sinnlichen abgewendeten nicht die Rede ist.

641) S. Phaedr. S. 246 E, 247 D—E, 250 B - D f.

642) So z. B. ausser l. c. n. praec. S. 252 C ff.; Phaed. S. 63 A ff., 74 E ff.

643) S. oben S. 281 f. 286 ff.

auf die Richtung von den übrigen Aeusserungen der Seele verschieden ist[644]). Vor Allem aber tritt die genannte Tendenz *Plato's* in der bei überwiegend ethischen und teleologischen Betrachtungen an mehr als einer Stelle angegebenen höchst merkwürdigen Distinction hervor zwischen zwei Arten von *παραδείγματα* (d. h. von möglichen Strebzielen), einem guten und einem bösen oder einem vollkommenen und einem unvollkommenen, von welchen nur das erstere göttlich und unvergänglich, das andere dagegen ungöttlich und vergänglich ist[645]).

Wie wichtig und folgenreich aber der hiermit von praktischem Gesichtspunkte aus gegebene Anfang einer Bestimmung der Bedeutung der Ideen, wie von selbst einleuchtet, sein würde, und obwohl diese ihre Bedeutung im Platonismus niemals völlig verschwindet, so liegt es doch gerade in dem Standpunkte dieser Speculation und in ihrer Eigenschaft als Ideenlehre, ja es ist auf

644) S. oben S. 270 ff. Ja diese reelle Verschiedenheit zwischen den Membris der praktischen Eintheilung, welche deutlich zeigt, dass der ethische Werth des höchsten Vermögens vor den übrigen und der Charakter desselben als der Tugend *κατ' ἐξοχήν* nicht allein auf dessen formeller Vollkommenheit beruhen, liegt in gewissem Grade, kann man sagen, auch der theoretischen Distinction zwischen *διάνοια* und *ἐπιστήμη* zu Grunde, insofern ihre Verschiedenheit rücksichtlich der Gewissheit der Einsicht stets zugleich eine solche rücksichtlich des Gegenstandes in sich begreift (s. oben S. 183 ff. und 296). Oder diese reelle Verschiedenheit macht sich wenigstens neben der formellen geltend: eine Behauptung, deren Wahrheit eben durch das Schwebende in der Art, wie *Plato* beide unterscheidet, bewiesen wird, welches in diesem doppelten Gesichtspunkte bei ihrer Betrachtung seinen Grund hat.

645) In dieser Rücksicht bemerke man vor allen andern Stellen Theaet. S. 176 E: *παραδειγμάτων, ὦ φίλε, ἐν τῷ ὄντι ἑστώτων τοῦ μὲν θείου εὐδαιμονεστάτου, τοῦ δὲ ἀθέου ἀθλιωτάτου* etc.; ferner Rep. V, S. 472 C (in Beziehung auf Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit), womit man vgl. VIII, S. 544 A; endlich, was auch mit Grund hierher zu rechnen sein möchte, Tim. S. 28 A—B, 28 E—29 A und den a. a. O. angegebenen Gegensatz zwischen der unveränderlichen Idee als Typus der Weltbildung und einem *παράδειγμα γεννητόν*. Von subjectiver Seite tritt dasselbe in dem Dial. Rep. VII, S. 519 A hervor, in der Anerkennung nämlich der Möglichkeit von Klarheit und Schärfe der Auffassung und damit auch der Möglichkeit, *σοφός* zu sein, ohne dass doch damit die Richtung des Blickes über das Endliche und Sinnliche hinaus, welches für den Menschen *τὰς τῆς γενέσεως ξυγγενεῖς* ausmacht, gegeben wäre.

diesem Standpunkte in der That schon in und mit der Affirmation der Wirklichkeit beider Arten von Begriffen als solcher ausgesagt, dass die genannte Bedeutung in allgemein ontologischer oder theoretischer Beziehung sich nicht durchführen lässt, sondern dass sie vielmehr als eine unmotivirte und unbefugte Einschränkung erscheinen müsste. Es ist nämlich einleuchtend, dass, nachdem einmal von dem Gesichtspunkte eines praktischen Wissens aus eine selbstständige Wirklichkeit und eine causale Bedeutung dem zuerkannt war, was in einem solchen Wissen den constanten und apodictisch gültigen Inhalt bildet, man bloss von diesem Gesichtspunkte zur Betrachtung des positiven Inhalts in jeder Erkenntniss und in jedem Wirklichen überzugehen brauchte, um einzusehen, dass auch in allgemein cognoscitiver und ontologischer Rücksicht dasselbe Bedürfniss eines unsinnlichen *principii cognoscendi et essendi* und derselbe Grund für die selbstständige Realität des Begriffs in dem factisch gegebenen Vielen geltend gemacht und in Beziehung auf jeden Begriff angewendet werden konnte. Oder, um uns mit besonderer Rücksicht auf die Idee auszudrücken: ebenso natürlich und nothwendig wie es war, dass dieselbe bei einer ontologischen Betrachtung von der Bedeutung eines ethischen Guten zu der eines metaphysischen überging, ebenso natürlich war es auch ihre Realität betreffend, dass wenn die Idee ein Sein ist, welches nur für das Denken und so bestimmt, wie es durch dieses gefasst wird, gegeben ist, auch umgekehrt geschlossen wurde, dass das, was in dem Denken und für dasselbe wirklich ist, Idee sei. Diese hier angeführten Consequenzen sind daher auch von *Plato* sehr bestimmt in den Dialogen, welche vorzugsweise von allgemein theoretischer Seite die Ideenlehre behandeln, angezeigt worden, und zwar, wie es scheint, in der Bedeutung von Erweiterungen oder Veränderungen in der Auffassung der Bedeutung und der Wirklichkeit der Ideen. Erinnert man sich der (eben angeführten) Art und Weise, wie der Phaedrus sich über die Ideen äussert, so kann man es schwerlich anders denn als einen Rückblick auf diesen Dialog und eine Correction oder eine nähere Erklärung des in demselben Gesagten betrachten, wenn der Sophista bemerkt, dass die theoretische Forschung sich nach dem praktischen Werthe ihres Gegenstandes nicht zu richten

habe und auch nicht darnach, ob dieser Gegenstand höher oder geringer sei, sondern dass ihr einziges Augenmerk und ihre einzige Aufgabe darin bestehe, das Wahre zu suchen und Wissen von dem, was in jedem Falle das Seiende ist, zu erstreben.[646]) In derselben Richtung und auf eine noch bestimmtere Weise äussert sich der Parmenides da, wo gegen die in diesem Dialoge, obgleich mit einem gewissen Zweifel, geäusserte Meinung »des jungen *Sokrates*«, dass selbstständige Ideen wohl nur von Solchem anzunehmen seien, dem ein grösseres theoretisches oder praktisches Interesse zukomme, nicht füglich aber z. B. von Haaren, Koth u. s. w., erklärt wird, eine solche Vorstellung rühre davon her, dass »die Philosophie sich seiner noch nicht so bemächtigt habe, dass er gelernt, Nichts, nicht einmal das Geringste, zu verachten.«[647]) In dem Dial. De Republica endlich wird es für eine bekannte und ausgemachte Sache erklärt, dass »wir für alles Mannigfaltige, dem wir denselben Namen beilegen, eine Idee anzunehmen pflegen« als das darin Wesentliche, worauf als Beispiele die Ideen des Bettes und des Tisches angeführt werden[648]); und nach einem schon oben gemachten Citat heisst es im Phaedon, dass dasselbe Raisonnement, mittelst dessen die Nothwendigkeit einer selbstständigen Idee in einem Falle dargethan ist, von Allem gilt, was wir mit dem »was ist« bezeichnen, »wie oft gesagt worden«[649]). Bei dieser Universalität des Umfangs aber kann die Bedeutung der selbstständigen Wirklichkeit der Ideen betreffend so wenig mehr von einer transcendenten Natur und Beschaffenheit derselben die Rede sein, dass sie vielmehr ihrer Wirklichkeit nach betrachtet ganz deutlich im Verhältnisse sowohl zu einander als zu dem Sinnlichen im Wissen und im Sein eben das ausmachen, was in jedem *actus perci-*

646) Soph. S. 227 A — C, womit vgl. Polit. S. 266 D.

647) Parmen. S. 130 B—E.

648) Rep. X, S. 596 A. — Die verschiedenen Beispiele, die bei *Plato* für die Ausdehnung der Ideen auf Alles, von dem ein Sein ausgesagt werden kann, vorkommen, finden sich bei *Ritter* l. c. II, S. 302 ff. und *Zeller* l. c. II, S. 443 N. 2 gesammelt. Hiermit zu vergleichen sind übrigens die Aeusserungen des *Aristoteles* in dieser Hinsicht Metaph. I, 9 und XII, 3, 8.

649) S. oben S. 313 und Phaed. S. 75 D, sowie auch S. 65 D, 100 B—C.

piendi das eigentlich Affirmirte und Wirkliche ist, als eine für sich seiende und causale Realität gesetzt. Und diese Bedeutung des Seins der Idee oder diese Ausdehnung desselben — welche, was schon hier bemerkt werden mag und unten deutlicher sich zeigen wird, nicht unbedingt ein Ausdruck der Vorzüge der Ideenlehre ist, sondern ebensowohl den Grund einer ihrer Schwächen enthält — wird keineswegs durch die Aeusserungen *Plato's* aufgehoben, welche auf den ersten Anblick die Ideen ausserhalb des von ihnen Bestimmten zu setzen scheinen. Insofern nämlich als das eben genannte Sein oder das am Wissen und am Reellen wirklich Affirmirte, welches in jedem Falle in und mit den Ideen ausgedrückt wird, mit dem im Bewusstsein und in dessen Gegenständen unmittelbar Gegebenen nicht zusammenfällt — oder sofern diese letzt genannten eine reine Position nicht zulassen —, kann dennoch sehr wohl mit Beibehaltung der eben angeführten, aus den allgemeinsten Sätzen *Plato's* über die Ideen hervorgehenden Bedeutung ihrer Wirklichkeit mit übertragener Bedeutung der Ausdrücke, und insofern die Ideen einen Theil und Gegenstand des Bewusstseins ausser dem genannten unmittelbaren bilden, von ihnen gesagt werden, sie bilden einen τόπος νοητός oder sind im Verhältniss zu dem Veränderlichen und Phänomenalen παραδείγματα[650]), nämlich in demselben Sinne, wie jeder Begriff eine Normalidee in Beziehung auf die Wirklichkeit, die ein relativer Ausdruck desselben oder davon bestimmt ist, genannt werden kann. Damit ist in der That ihre Immanenz in dem von ihnen Bestimmten oder das, was man die Eigenschaft des Begriffs, »flüssig« zu sein, genannt hat[651]), — sobald man nämlich mit dem eben angeführten Worte nicht zugleich die für das mit demselben Bezeichnete gar nicht nothwendige Bestimmung von Production oder Selbstentwickelung verbindet, — so wenig von dem Sein der Ideen ausge-

650) Vgl. Parmen. S. 132 D f., wo *Plato* selbst gezeigt hat, dass es nicht zulässig oder möglich ist, solche Ausdrücke, auf die Ideen angewendet, in sinnlicher Bedeutung oder als ein in unmittelbarem Sinne äusserlich Seiendes bezeichnend zu fassen.

651) S. *Zeller* l. c. (Ed. I) S. 208 (vgl. Ed. 2 S. 442); — auf die Ansichten *Zeller's*, welche l. c. entwickelt und den hier dargestellten widersprechend sind, werden wir unten Veranlassung erhalten zurückzukommen.

schlossen, dass vielmehr, wenn man jede Idee zuerst nur für sich und als ein ohne Beziehung auf Anderes Reelles setzte, das Denken und Aussagen der Begriffsbestimmungen, durch welche ein Zusammenhang der Ideen unter einander und mit den Dingen fixirt und angegeben werden sollte, bei *Plato* mit der Position neuer oder anderer Ideen, d. h. eines neuen, wirklichen und objectiv gültigen Inhalts oder Seins im Bewusstsein und in dem Percipirten gleichbedeutend sein würde, und dass die genannten Bestimmungen ohne diese Bedeutung weder wirklich noch wissbar wären[652]).

Da also der Beweis für die Ideen als die immanenten Principien alles Wirklichen unmittelbar aus der Entwickelung und der Feststellung der Begriffseinsicht und Begriffsbestimmung als Bedingung und Form alles wirklichen Wissens hervorgeht und in der That mit diesem zusammenfällt; oder m. a. W., da das Sein der Idee mit dem des Begriffes zunächst gleichbedeutend ist, als der ideelle Grund des davon Bestimmten gedacht: so ist natürlicherweise der erste Charakter, unter welchem die Idee hervortritt und sich aufzeigen lässt, der des Allgemeinen oder Ge-

652) Das zuletzt Gesagte ist mit besonderer Rücksicht auf solche Darstellungen der Ideenlehre angeführt worden, die, wie z. B. die oben (S. 243 f.) genannten von *Stallbaum*, *Steinhart* u. A., nachdem die Ideen so zu sagen nach Wirklichkeit und Zahl gesetzt und festgestellt sind, ganz ohne Zusammenhang mit dieser ihrer Position der Prädicate und Attribute erwähnen, die nach *Plato* den Ideen an und für sich und in verschiedenen Beziehungen positiv und negativ u. s. w. zukommen sollen, ohne dass auch nur einmal die Rede davon ist, was diese Prädicate und Attribute seien oder was für ihre objective Gültigkeit vorausgesetzt werde. Alle solche Ansichten von den Platonischen Ideen, die in diese den Charakter von *entia physica* hineinlegen, beweisen damit nur, dass man von der eigentlichen Bedeutung der Ideen und dem speculativen Werthe der ganzen Ideenlehre keine Ahnung hat. Dass das, was man von Etwas begreift oder die Begriffsprädicate nicht Nichts sein können, sondern eben das sind, wodurch Alles, von und in welchem solche Prädicate gedacht werden, das ist, was es ist, und dass folglich diese Begriffsprädicate für dasselbe vorausgesetzt sind und somit auch sein und von demselben unabhängig sein müssen: eben dieses ist die Veranlassung zur ganzen Ideenlehre. Diese Prädicate oder Begriffsbestimmungen machen die Platonischen Ideen aus, und ohne Ideen würden diese Begriffsbestimmungen nicht Etwas (Wahres oder Objectives), sondern Nichts bedeuten, ja nicht einmal gedacht oder ausgesagt werden können.

meinsamen und Identischen in allem Einzelnen und Factischen, das durch dieselbe seine Erklärung erhält. Eben dieses Gemeinsame und Identische in allen den Vielen, »denen ein gemeinsamer Name zukommt«, ist nämlich das, was in diesen gefasst wird oder ist[653]), was aber daher ebensowohl ein Andres ist als jedes von denen, die an demselben Theil haben, da sie Alle es voraussetzen, als es auch, obwohl es in dem Vielen in unzählig verschiedenen Formen erscheinen kann, selbst wesentlich in Allen ein Einziges[654]) oder eine Einheit[655]) ist; — andernfalls würde wieder ein Gemeinsames oder eine neue Einheit an den Vielen und für dieselben entstehen, wobei es diese wäre, welche die wahre Idee bildete u. s. w.[656]). — Wenn aber auch dies die erste Bestimmung oder der erste Gesichtspunkt bei der Betrachtung und der Gewinnung der Idee als solcher ist, so folgt doch daraus noch nicht, dass diese Bestimmung oder dieser Gesichtspunkt das Wesen oder den Begriff der Idee wirklich erschöpfte oder dass damit irgend ein anderer als formeller und relativer Charakter der Idee ausgesagt wäre. Wir brauchen im Gegentheile nur die Beleuchtung des (factischen) Inhalts und der Bedingung der Begriffseinsicht zu vollführen und fortzusetzen, woraus die eben angeführte Bestimmung der Idee von Einheit und Generalität hervorging, um aus demselben Grunde und mit eben derselben Nothwendigkeit erstens an ihr zugleich die Charaktere der Mehrheit und Bestimmtheit aufzuzeigen, oder um zur Einsicht zu bringen, dass, wenn ohne Beziehung des Vielen und Wechselnden auf die Einheit des Begriffes und ohne Zusammenfassung desselben zu einer

653) S. Rep. X, S. 596 A, B, 597 A.

654) L. c. V, S. 475 E— 476 A.

655) Phileb. S. 15 A f.

656) Rep. X, S. 597 C—D, womit vgl. V, l. c. N. 654; VII, S. 524 A f. und Phaed. S. 74 A f. — Oder, wie dieses im Parmen. S. 132 A f. ausgeführt wird: wenn der Begriff jeder Idee durch die Erkenntniss eines Gemeinsamen in einer Vielheit von gleichartigen Gegenständen, welches immer ein einziges und in allen identisches ist, gewonnen wird, so muss, wenn man diese Einheit (das Grosse an sich) neben die mit derselben gleichartigen Vielen (die grossen Dinge) stellt, eine neue Einheit (oder Grösse) als das beiden Gemeinsame hervortreten, hiernach wiederum eine neue u. s. w. *in infinitum.*

solchen Einheit kein Wissen möglich war, ein solches auch weder durch eine Einheit *in abstracto* (durch den Begriff ἕν selbst), noch — wenn die Begriffe auch mehrere wären — durch die blosse Enunciation eines jeden derselben constituirt würde. So gewiss nämlich als jede Einsicht Einsicht von Etwas und eine auf irgend eine Weise bestimmte ist, dieses ihr Sein und diese ihre Bestimmtheit aber selbst sind und irgend eine Einsicht sind — oder so gewiss eben die Affirmation der Einheit und das Bestimmen des Begriffs selbst ohne Sein und Begriff nicht möglich sind —: so gewiss ist es im Gegentheil (um uns eines aus dem Vorhergehenden bekannten Ausdruckes zu bedienen) vollkommen deutlich, dass »die Communication der Begriffe die Bedingung des Denkens und Redens ist«[657]).

Zunächst nun zeigt sich diese gegenseitige Bestimmtheit und Verknüpfung der Begriffe mit einander (ihre *συμπλοκή*) in dem Verhältniss der logisch untergeordneten zu den übergeordneten. In dieser Rücksicht gilt nämlich innerhalb der Begriffe selbst für das Denken ganz dieselbe Regel, die vorher rücksichtlich des Verhältnisses jener zu der sinnlichen Vielheit angegeben worden: oder, genauer ausgedrückt, dieselbe Forderung und Aufgabe, die bei jedem Denken gilt, insofern ein Wissen zu Stande kommen soll, nämlich die, in der Einheit der Idee das, was eigentlich in dem Vielen ist (d. h. das Gemeinsame oder Identische), zu fassen und in der ersteren den Grund des letzteren zu finden, dieselbe Forderung gilt ebensowohl bei einer Mehrheit speciellerer Begriffe als bei einer Mehrheit einzelner Dinge[658]). Diese positive Beziehung oder die Affirmation des höheren Begriffes durch den niedrigeren ist auch offenbar das, was *Plato* eigentlich unter der *κοινωνία* der Begriffe versteht[659]), welche daher, wie *Zeller* ganz richtig bemerkt, nur in dem Masse stattfindet, in dem der eine Begriff (oder dessen Sein) mit dem anderen identisch ist[660]). Nichtsdestoweniger ist es doch

657) Soph. S. 259 E; vgl. oben S. 219 ff.

658) Vgl. oben S. 207 ff. — Eben diese gleiche Gültigkeit und Anwendung der Betrachtung auf alles Seiende als solches ist das, was wir oben als den logischen Standpunkt des Sophista bezeichnet haben.

659) S. Soph. S. 250 A ff., 253 E ff.

660) L. c. II, S. 458; vgl. S. 428.

erst die gleichzeitige Betrachtung des negativen Verhältnisses der Begriffe, die es möglich macht, nicht weniger die Bedeutung der Communication, als ihre eigene auf dieser beruhende, vollständig zu bestimmen. In dieser Hinsicht ist erstens daran zu erinnern, dass das wirkliche Wissen zugleich wesentlich ein solches negatives Verhältniss in sich fasst, oder — wie *Plato* in dem Sophista anmerkt — dass, wenn es ohne die Communication der Begriffe kein Denken oder Reden giebt, dasselbe auch nicht eine Communication von Allem ohne Unterschied gestattet[661]), — welches Gestatten vielmehr den Charakter der scheinbaren Dialectik, der Sophistik, bildet[662]). Dies ist auch um so natürlicher, als das negative Verhältniss der Begriffe in der That schon in dem positiven mit enthalten ist und von diesem nur die andere Seite bildet, oder als »jeder Begriff« eben darum, weil er »mit sich selbst identisch«, auch »von jedem anderen verschieden ist«[663]), oder — wie es an einer anderen Stelle heisst — als die Begriffe, eben darum, weil in denselben ein zugleich constantes und bestimmtes Sein gefunden ist, selbst ihren Gegensatz niemals in sich aufnehmen oder in ein Anderes übergehen können[664]). — Hierzu ist aber ferner hinzuzufügen — was der eben citirte Dialog durch Beweise und Beispiele dargethan —, dass, da diese Verschiedenheit und Entgegensetzung der Begriffe selbst nur durch Theilhaben an der Idee der Verschiedenheit möglich ist[665]), in der That ebensowohl ihr Nichtsein eine Communication enthält — nämlich mit der Idee des Anderen —, als ihr Sein, und dies natürlicherweise in ebenso vielen Beziehungen, als ein Sein von ihnen negirt wird[666]); oder dass das Nichtsein nicht

661) Soph. S. 252 D; vgl. oben S. 218 f.

662) Soph. S. 259 C—D; vgl. Phileb. S. 15 E, 17 A.

663) Soph. S. 259 C—D; vgl. S. 255 C, 256 D.

664) Phaed. S. 102 D ff. und S. 78 D.

665) Soph. S. 255 E. — Nichts ist nämlich an und für sich oder durch seine eigene Natur ein Anderes, d. h. ein Anderes als es selbst, sondern immer nur ein Anderes als ein Anderes; — vgl. oben S. 218 ff.

666) S. Soph. S. 255 D und 257 B. Das Andere oder das Nichtsein ist nämlich ein Relationsbegriff, welcher daher in jedem Falle in Beziehung auf ein Seiendes ausgesagt wird.

weniger als das Sein und die Wissenschaft getheilt ist[667]), und dass an jedem Begriffe viel Seiendes, aber unzähliges Nichtseiende ist[668]). Kurz gesagt: fassen wir das Angeführte zusammen, so ist das deutliche Resultat der Lehre von der Communication der Begriffe, die hiermit in ihren Grundzügen recapitulirt worden ist, dass ebensowohl, wie Denken und Seiendes in jedem Falle in der Einheit der Idee den Ausdruck ihrer Wahrheit und Wirklichkeit haben, ebensowohl jede von diesen Einheiten selbst, sofern sie — ein Etwas und ein Dieses[669]) — sein soll, in sich eine Mehrheit und Allheit (von Sein oder von Ideen) begreift[670]); oder m. a. W., dass der Inhalt des Denkens — oder die Begriffe — im strengsten Sinne ein System bilden, in dem jedes Moment nur durch seine — positive und negative — Bestimmtheit im Verhältniss zu allen übrigen das ist, was es ist.

Wir fügen diesem Resultate einige Anmerkungen hinzu. Was erstens die Möglichkeit der in Rede stehenden Communication der Begriffe oder die Möglichkeit der Gegenwart der Einheit in einer Mehrheit betrifft, so leuchtet ein, dass, wie vorher die Nothwendigkeit derselben aus dem eigenen Wesen des Denkens bewiesen wurde, auch dieser Möglichkeit — wie wir *Plato* schon oben haben darthun sehen — ihre Erklärung eben aus der Natur der Begriffe als Begriffe entspringt, worin nämlich zugleich mit enthalten ist, dass sie von allen Zeit- und Raumbestimmungen vollkommen frei sind. Eben darum, weil der Begriff das Seiende ist, ist dieses (durch die soeben genannten Bestimmungen) ein solches (oder: eben in dem Begriffe als einem Raum- und Zeitlosen ist ein solches Sein gefunden), welches — nach dem Ausdrucke *Plato's* — gar wohl in dem daran Theilnehmenden als eine Vielheit hervortreten kann, ohne dass es dadurch selbst eins zu sein aufhört oder von dem Wech-

667) L. c. S. 258 D, womit vgl. S. 256 D, 257 C, 259 A.

668) L. c. S. 256 E.

669) Eben hierdurch ist auch die Bedeutung des oben citirten Vorwurfes gegeben, den *Plato* gegen die vorhergehenden Philosophen rücksichtlich ihrer Art das Seiende zu bestimmen richtet: wenn dieses auch als Eins gefasst sei, so sei damit allein weder begreiflich noch ausgesagt, was das Eins sei. S. oben S. 191 f.

670) Vgl. l. c. S. 244 C ff.

sel der Entstehung und des Unterganges jener berührt und verändert wird [671]. — Weiter aber ist in und mit dem Beweise für diese Communication der Begriffe aus der eigenen Natur des Seienden nicht nur — was von selbst einleuchtet — die Gültigkeit der oben erwähnten Immanenz der Ideen zu vollkommener Evidenz gebracht, sondern, da hiermit zugleich das Verhältniss der letztgenannten Bestimmung, der Immanenz, zu dem selbstständigen Sein der Ideen ausgedrückt ist, ist damit auch wenigstens im Allgemeinen der Begriff des dem Seienden zuerkannten Charakters von Kraft oder der Begriff dessen, was man die causale Bedeutung der Ideen nennen kann, gegeben. Aus dem oben genannten Beweise folgt nämlich, dass an der Idee das Eine oder das Sein in der That das Andere — die Immanenz — in sich fasst oder damit zusammenfällt, oder dass die Idee in und mit dem, dass sie ist, auch in den übrigen Ideen immanent ist und in Beziehung auf sie causale Bedeutung erhält und *vice versa*. Oder m. a. W.: da das, was das Seiende ausmacht, der Inhalt des Denkens selbst, d. h. das System reeller Begriffe ist, so folgt, dass dieses oder das Seiende ein solches ist, in welchem ebensowohl auf der einen Seite jedes Moment schon dadurch, dass es ist, auch in Beziehung auf alle übrigen den Charakter eines in diesen immanenten Grundes oder einer immanenten Kraft besitzt, als es auf der anderen Seite — da dieses gegenseitig gilt — eben in der Art, wie die übrigen in dasselbe eingehen, den Ausdruck und die Wirklichkeit seines eigenen bestimmten Seins hat, oder, was das Sein desselben betrifft, auf eine bestimmte Weise jene übrigen — oder eine Einheit derselben — ist [672]. — Es ist endlich

671) Rep. V, S. 476 A und Sympos. S. 211 A.

672) Diese Art, das Verhältniss der Ideen zu einander, aber eben dadurch auch zu den erscheinenden Dingen zu bestimmen, ist, wie eben gezeigt worden, das Resultat, welches aus den dialectischen Erörterungen des Parmenides unläugbar hervorgeht (s. oben S. 251 f.). Dass dem so sei, ist auch, so viel wir sehen können, die Ansicht *Zeller's*, insofern von ihm bemerkt wird, dass *Plato* nach einem Dritten zwischen der Idee und der Erscheinung nicht zu fragen brauche, weil beide ihm nicht verschiedene, neben einander stehende Substanzen seien, sondern die Idee das allein Substantive sei; dass er auch nicht zu befürchten habe, dass die Idee durch die Theil-

drittens übrig, den Umfang dieses systematischen Seins, das in den Ideen aufgezeigt ist, zu untersuchen, oder, wenn die

nahme des Vielen an ihr getheilt werde, weil diese Vielheit nichts wahrhaft Wirkliches sei; dass er sich ferner darüber kein Bedenken machen dürfe, wie die Idee als für sich seiend zugleich mit der Erscheinung in Beziehung stehen könne, weil, da die Erscheinung, sofern sie überhaupt sei, der Idee immanent, der ihr beschiedene Antheil am Sein nur das Sein der Idee in ihr sei, das Sein der Ideen und ihre Beziehung auf einander an sich selbst schon ihre Beziehung auf die Erscheinung, und das Sein der letzteren ihre Beziehung auf die Ideen sei; dass endlich, was hiervon nur die Zusammenfassung ist, auch wo *Plato*, weniger genau, die sinnlichen Dinge als Abbilder der Ideen neben der Welt der Ideen darstellt, er in Wahrheit doch damit nur die qualitative Verschiedenheit des substantiellen Seins von dem der Erscheinung, den metaphysischen Unterschied der Ideen und der Erscheinungswelt, nicht aber ein reelles Aussereinander beider, bei dem Jedem seine besondere Wirklichkeit zukomme, ausdrücken wolle, da beide ein und dasselbe Sein seien (Plat. Stud. S. 151; Philos. der Griech. II, S. 473). — Eben aus diesem Resultat der Dialectik des Parmenides aber müssen wir bei der Frage nach dem Verhältnisse der Ideen zu einander und zu der phänomenalen Welt die Consequenz ziehen, welche die im Texte gegebene Darstellung enthält, und sie als eine wirklich Platonische gegen *Zeller* behaupten. In unmittelbarem Zusammenhange mit dem soeben von *Zeller* Citirten sagt er: »ob freilich diese (soeben von ihm dargestellte Platonische) Ansicht auch an sich haltbar ist, ... ist eine andere Frage« (welche *Zeller* in Betracht der bei *Plato* ausgebliebenen und für ihn unmöglichen Erklärung der Erscheinungswelt später verneinend beantwortet), und er bemerkt an einer anderen Stelle, dass, obwohl die Ideen bei *Plato* eine Stufenreihe von Begriffen bilden, die in wohlgeordneter Gliederung vom Allgemeinen zum Besonderen fortgehend von der höchsten Idee durch die ihr untergeordneten bis zu den untersten, d. h. denjenigen herabführe, welche keine weiteren Artbegriffe, sondern nur noch die unbegrenzte Vielheit der Erscheinungen unter sich haben, wir dessenungeachtet bei *Plato* keine logische Entwickelung des Systems der Ideen erwarten können. »Denn — sagt *Zeller* — dieses System der reinen Begriffe würden wir von unserem Standpunkte aus in der Art construiren, dass immer die niedrigern Begriffe in den nächst höhern enthalten und nur die Explication von diesen wären; bei *Plato* dagegen, da er die besondern Begriffe als solche hypostasirt hat, ist dieses nicht möglich, ... da die Ideen als für sich seiende Wesen ... einander gegenübertreten: die niedrigern Begriffe sind hier nicht in den höhern enthalten, sondern erscheinen als besondere Substanzen neben diesen, welche an ihnen nur theilhaben« (l. c. S. 207—208 in der ersten Ausgabe, nach welcher die letzten Citationen gemacht sind; vgl. die 2. Ausg. S. 442, 445, 455 und daneben S. 475, 485—486, wo das aus der ersten Ausg.

Ideen ein System bilden, uns davon Rechenschaft zu geben, wie weit — so zu sagen — dieses System und der Charakter

Citirte allerdings nicht ausgesprochen ist, aber doch aus dem Gesagten unmittelbar folgt). *Zeller's* angeführte Bemerkungen gegen *Plato* beruhen, wie leicht zu finden ist, wesentlich auf seiner Ansicht, dass die Platonischen Ideen als solche das Allgemeine sind. Wie es sich hiermit verhält, eben dies haben wir an diesem Orte im Texte näher zu prüfen versucht. Ebenso ist oben von »der Hypostasirung« der Ideen gesprochen worden (s. S. 319 f.). Was wir dagegen hier bemerken wollen, bezieht sich auf den von *Zeller* durch die oben angeführten Worte dargestellten Gegensatz oder das Dilemma (für die Ideen in ihrem Verhältnisse zu einander), dass die Ideen entweder dadurch, dass die niedrigere Idee (sowie auch die Erscheinung) die Explication der höhern wäre, immanent in einander seien, oder dass sie besondere Substanzen seien, welche einander (und der sinnlichen Welt) gegenübertreten und deren jede ein Jenseitiges ist. Wir behaupten nämlich, dass eben dieser Gegensatz oder dieses Dilemma und somit auch die Unmöglichkeit eines Systems der Ideen durch die Dialectik des Parmenides und die Lehre von dem Verhältnisse der Ideen von *Plato* überwunden und weggeräumt und nicht mehr der Ideenlehre principiell zur Last zu legen sind, sondern dass *Plato* über das genannte Dilemma hinausgekommen ist und den Begriff eines Systems in Beziehung auf die Idee wirklich wissenschaftlich sichergestellt hat. Da nämlich das Sein einer jeden Idee, wie der Parmenides zeigt, wesentlich ein Bestimmtes ist — nämlich ein von Etwas und von einem wahrhaft Seienden Bestimmtes, insofern die Idee selbst nicht (in ihren Bestimmungen) ein Relatives werden soll —, d. h. durch die Gegenwart mehrerer Ideen das ist, was es ist, und da ferner gezeigt wird, dass die Hindernisse, welche einer solchen Auffassung ihres Seins entgegenzutreten scheinen, nur darauf beruhen, dass das Seiende als physisch gefasst wird, und folglich mit der Auffassung desselben als ideell oder als Idee beseitigt sind: so ist das Resultat hiervon, dass die Ideen immanente (d. h. wesentlich von einander bestimmte) und besondere (oder selbstständige) Substanzen sind und eben dadurch ein wirkliches System bilden, oder m. a. W. dass in den auf die genannte Art gefassten Ideen oder in ihrer Totalität ein Sein gefunden und aufgezeigt ist, worin die Immanenz der Momente eben durch die Selbstständigkeit derselben, sowie *vice versa* die Selbstständigkeit durch die Immanenz möglich gemacht und bezeichnet wird. Und dasselbe gilt auch in Beziehung auf das Verhältniss der Idee zum Erscheinenden, insofern ein Seiendes, d. h. die Idee, in diesem gegenwärtig ist. — Dass *Zeller* dies nicht anerkannt hat, beruht, wie es scheint, ausser dem oben angeführten allgemeinen Grunde auch darauf, dass er die Resultate der Dialectik des Parmenides ausschliesslich auf die Bestimmung des Verhältnisses der Idee zur Erscheinung oder der Möglichkeit der Immanenz jener in dieser bezieht (— wie aus seinen oben angeführten Worten her-

eines jeden Seienden, der daraus folgt, sich erstrecken. Durch das eben Gesagte nämlich zeigt sich wohl klar, dass die Ideen innerhalb ihrer selbst oder in Beziehung auf einander unläugbar vollkommen bestimmt sind, oder m. a. W., dass nicht nur das Seiende *in toto* (oder das Sein selbst) ausser der Einheit auch Mehrheit in sich begreift oder ausmacht, sondern dass auch jedes Seiende (als Idee) gemäss seinem Begriffe als Seiendes, wie *Plato* sich ausdrückt, zugleich Eins ist und Vieles[673]). Wenn aber auch hieraus erhellt, dass die Bedeutung der Platonischen Idee nicht, wie *Zeller* behauptet, die »des Allgemeinen« ist — was auch um so weniger möglich wäre, als schon daraus, dass der Ideen mehrere sind, nach dem was *Zeller* selbst, obwohl der eben angeführten Bestimmung widersprechend, sogar ausdrücklich beweist[674]), gefolgert werden muss, dass sie wesentlich »besondere Substanzen« sind —: so muss dennoch zugegeben werden, dass mit dieser Bestimmtheit der Ideen in Beziehung auf einander die Möglichkeit ihrer Unbestimmtheit in Beziehung auf das, was nicht Idee ist, oder rücksichtlich der einzelnen Dinge, noch nicht aufgehoben ist. Kurz: wenn auch die Ideen das Allgemeine und das Besondere in sich fassen, so tritt noch immer den Begriffen dieser beiden der Begriff des Einzelnen entgegen, und insofern auch die *species infimae* im Verhältnisse zu dem letztgenannten generell sind, könnte also die Bedeutung der Ideen noch immer im Ganzen die des relativ Allgemeinen sein — was auch *Zeller* unläugbar mit dem oben angeführten Ausdrucke meint[675]) —, so dass die Ideen folglich eben dieses, zu einem für sich Seienden hypostasirt, darstellten.

vorzugehen scheint; s. auch Plat. Stud. S. 179). Aber die Erklärung der Möglichkeit der Immanenz (oder der Möglichkeit davon, dass Eins in Mehrere eingehen kann) gilt ganz sichtlich ebensowohl für das Verhältniss der Ideen zu einander, da in dem in Rede stehenden Dialoge eben von ihnen und ihren »entgegengesetzten« Bestimmungen gehandelt wird (s. oben S. 221 f.), als in Folge davon allerdings auch für das Verhältniss der Ideen zur Erscheinung (vgl. in dieser Rücksicht *Susemihl* l. c. I, S. 340), zu welcher daher auch die Idee weder um ihrer selbst, noch um der Erscheinung willen überzugehen braucht.

673) Phileb. S. 16 C.

674) L. c. II, S. 428 ff.

675) S. l. c. II, S. 420—422.

Um nun dieses von dem Gesichtspunkte des Seins der Idee selbst, oder von dem aus, was in Hinsicht auf dieses Sein aus der Bedeutung der Idee als des actuellen Inhalts in dem Wissen und in der Wirklichkeit folgt, zu entscheiden — was nämlich die Fragen betrifft, ob im Sein der Ideen ein wirkliches sogenanntes *principium individuationis* gegeben sei und ob die factischen einzelnen Dinge sich aus ihnen vollständig erklären lassen, so gehören sie noch nicht hieher —: um dies zu entscheiden also, brauchen wir in der That nur zu untersuchen, in Beziehung auf was die Ideen generell sein sollten, oder welches das concrete Sein wäre, durch dessen Abwesenheit sie unbestimmt wären. Allgemeinheit oder Generalität ist nämlich ein Relationsbegriff: jedes Genus ist Genus in Beziehung auf Species oder Einzelnes; und das Allgemeine ist das, was das Identische oder die Einheit in dem Besonderen ist, wie dieses Identische oder diese Einheit, nachdem von dem Ungleichen und Vielen in dem Besonderen abgesehen worden ist, für das Bewusstsein zurückbleibt. Es fragt sich also, worin der Abstractionsact bestehe, der in und mit der Auffassung der Ideen nach jener Annahme geschehen müsste, oder welches der Inhalt im Wissen und im Seienden sei, der von den Ideen ausgeschlossen würde, und auf welchen sie sich beziehen sollen. Wir brauchen uns nur des vorher von der Ideenlehre Dargestellten zu erinnern, um einzusehen, dass es die sinnlichen Dinge nicht sind, die solchen Inhalt oder das in Rede stehende Sein darbieten, da vielmehr aus dieser Lehre hervorgeht, dass eben die aus derselben hergeholten Gründe, durch welche eine solche Bedeutung der sinnlichen Dinge dargethan werden sollte, in der That deutlich zeigen, dass diese Bedeutung ihnen nicht zukommen kann. Unläugbar ist es freilich, dass Nichts beim ersten Anblicke natürlicher zu sein und mehr auf den eigenen Aeusserungen der Platonischen Philosophie zu beruhen scheint als eine solche Annahme rücksichtlich des Verhältnisses zwischen den Ideen und dem Sinnlichen, wie die genannte, da die Beweisführung, mittelst deren aus der Betrachtung des gegebenen Wirklichen die Ideen als das Seiende gewonnen werden — oder was wir die logische Betrachtung der Ideen genannt haben — eben von der Forderung einer Einheit an der sinnlichen Vielheit, von der einer constanten und mit

sich selbst identischen Realität in allem Wechselnden ausgeht. Nichtsdestoweniger hat sich schon oben gezeigt, wie wir nur nöthig haben eben diese Beweisführung und Betrachtung zu universeller Gültigkeit und Anwendung zu erheben, um die Grenze des Gebietes der Wirklichkeit der Idee successiv bis auf den Punkt sich erweitern zu sehen, wo es als eine unmittelbare Conclusion oder als eine aus der genannten Betrachtung resultirende nothwendige Forderung hervortritt, von der Auffassung der Begriffe als in den sinnlichen Dingen anwesend zum Bestimmen und Aufzeigen dieser als in jenen enthalten überzugehen. Oder, um uns mit anderen Worten auszudrücken: da das Sinnliche in jedem Falle und in jedem Momente auf ein Anderes und zwar Unsinnliches hinweist, so dass es ohne die Ideen kein Wissen und kein Seiendes (nicht einmal ein Sinnliches) giebt[676]), so folgt, dass das, was in dem Sinnlichen ist — insofern es ein Wissen von demselben giebt oder demselben ein Sein zuerkannt wird —, Idee (oder eine Mehrheit von Ideen) ist; kurz gesagt: dass die sinnlichen Dinge das, was sie sind, durch eine *μέθεξις* an den Ideen sind[677]). Wohl machen also die Ideen in jenen, in den Dingen, die Einheit aus; ebensowohl aber sind sie zugleich das in der Vielheit, dem Wechsel und den Widersprüchen der Dinge Reelle oder das, was der allgemeine Erklärungsgrund dieser Bestimmungen ist: die Vielheit selbst, sofern sie als solche affirmirt werden kann, ist eine Affirmation vieler Ideen[678]), sowie auch der Wechsel und die Widersprüche als solche nur durch Wechsel und Gegenwart verschiedener und entgegengesetzter Ideen (in dem Sinnlichen und in seinen Beziehungen) entstehen und sich denken lassen[679]); ja in der That muss unter Voraussetzung des angeführten Resultats und aus dem genannten Grunde sogar eben das, was den Unterschied zwischen den Ideen und dem Sinnlichen bildet, nämlich jenes *τρίτον γένος* neben den Ideen und den sinnlichen

676) Vgl. oben S. 142 ff. 293 f.

677) Phaed. S. 102 B; Parmen. S. 129 A.

678) Vgl. Soph. S. 250 B ff. und oben S. 216 ff.

679) S. Parm. S. 129 B—D; Phaed. S. 102 C—103 B; und vgl. oben S. 221 f.

Dingen, welchem diese als ein von jenen Verschiedenes inhäriren, selbst als ein unveränderliches εἶδος bezeichnet werden, mag dasselbe auch noch so schwer zu fassen und mag es immerhin der Begriff eines ἄμορφον sein[680]). — Dass nun hierbei das Sinnliche rücksichtlich der Form seines Daseins oder als Sinnliches den Ideen noch immer entgegengesetzt ist, ist ohne Zweifel unläugbar, und insofern auch dies, dass in methodologischer Hinsicht eine Grenze des Gebietes der Wirklichkeit der Ideen anerkannt werden muss: die nämlich, an welcher das dialectische Wissen, nachdem es durch die ganze Vielheit der specielleren Begriffe hindurch die Einheit des generelleren Begriffes verfolgt hat, genöthigt wird, das einzelne Sinnliche »in das Unbegrenzte zu entlassen und freizugeben« (τὸ ἓν ἕκαστον εἰς τὸ ἄπειρον μεθέντα χαίρειν ἐᾶν[681]). — Solche Entgegensetzung und Begrenzung hat somit ihren nächsten Ausdruck darin, dass, wie man von dem relativ Seienden eben zufolge seiner Relativität den Regress zu der Idee vornahm, man auch, nachdem diese als das wahrhaft Seiende gefunden ist, genöthigt ist, in dem progressiven Fortgange des Wissens von der Einheit auf die relative Betrachtung zurückzukommen; oder man kann, nicht weniger als in dem Regress des Wissens zu einem Princip, auch in seinem Progress, obwohl in entgegengesetzter Ordnung, gleichsam einen Punkt aufzeigen, wo dieses Wissen in Gegensatz ge-

680) Tim. S. 48 E—49 A, 51 A. — *Ritter* (l. c. II, S. 361 N. 3) bemerkt, dass die angeführten Aeusserungen zu den δυσαλωτοτάτοις im *Plato* gehören, da es ein Widerspruch sei, das, was ἄμορφον ist, ein εἶδος zu nennen, und vermuthet, dass *Plato* hier mit Absicht sich solcher widersprechenden Ausdrücke bediene, um die Undenkbarkeit dessen, was den Ideen entgegengesetzt ist, zu bezeichnen. Diese Vermuthung möchte wohl schwerlich als richtig anerkannt werden können. Wohl aber zeigt es sich deutlich aus den soeben angeführten Ausdrücken für das in Rede stehende γένος, dass eine nähere Erklärung desselben als ein dringendes Bedürfniss hervortritt und dass, wenn eine solche nicht gegeben werden konnte, *Plato* ohne Zweifel, wie *Zeller* (l. c. II, S. 470) bemerkt, in Verlegenheit sein musste, wie er Ausdrücke, um dies zu bezeichnen, finden sollte, die nicht offenbare Widersprüche zu enthalten schienen. — In welcher Richtung eine solche Erklärung dem *Plato* möglich gewesen und inwiefern sie von ihm gegeben sei, werden wir unten Anlass bekommen zu untersuchen.

681) Phileb. S. 16 D—E.

gen die Erkenntnissart tritt, welcher der Charakter und die Bestimmtheit des Wissens nicht zukommen. Eben hieraus, und da dies die einzige Bedeutung ist, in welcher von einer Grenze die Rede sein kann, leuchtet indessen ein, dass diese Grenze der Realität der Ideen, die freilich anerkannt werden muss, keine andere ist als die Grenze des wirklichen Wissens und des widerspruchslosen Seins selbst [682]). Fügt man auf der anderen Seite hinzu, dass das der Idee Entgegengesetzte oder das, was in einem Dinge ausser der Idee oder dem Begriffe übrig bleibt, der in jedem Falle (oder bei jedem Urtheil über dasselbe) das Sein des Dinges oder den Inhalt des Wissens von dem Dinge ausdrückt (das von demselben Affirmirte ist), — dass, sagen wir, dieses Entgegengesetzte selbst ist oder Etwas ausmacht, dass es aber dieses nur durch die Gegenwart einer Idee (oder einer Mehrheit von Ideen) vermag — nur dass diese Idee eine andere ist als die vorige [683]) —: so ist es eben so klar, dass die Bedeutung der Grenze die ist, von den Ideen oder von dem Wissen, dessen Inhalt sie sind, nicht ein (anderes) Wissen und Seiendes, sondern die (relative) Negation von beidem auszuschliessen (— Affirmation des Wissens ist als solche schon Negation von dessen Abwesenheit), als dass das Begrenzte oder die Ideen durch die Grenze in Ansehung ihres Seins nicht eingeschränkt (— das absolut Seiende ist als solches nicht negirt durch die mit ihm gegebene Negation des Relativen), sondern vielmehr als ein Sein ponirt sind, das zugleich die wirkliche Bestimmtheit des Sinnlichen in sich enthält. M. a. W.: schon als solche schliessen die Ideen und das Wissen, welches durch sie

682) S. l. c. n. praec. Die Bedeutung dieser Stelle, wie sie im Texte angegeben worden, wird nicht weniger durch ihre eigenen im Texte im Auszug wiedergegebenen Worte als durch den ganzen Zusammenhang der Darstellung bestätigt. S. ferner Tim. S. 66 D, wo εἴδη von den Aeusserungen des Geruches geläugnet werden, weil diese kein constantes oder zur Wirklichkeit gediehenes Sein enthalten. Dies sind die beiden Stellen aus *Plato*, die von *Zeller* (l. c. S. 444) zum Beweise der Begrenzung der Ideen angeführt worden sind, weshalb auch nach *Zeller's* eigener Ansicht diese Grenze erst da stattfindet, wo »die Einheit und Beharrlichkeit des Begriffes in die begrifflose Vielheit und die absolute Unruhe des Werdens auseinanderfällt«.

683) S. oben S. 194 ff.

da ist, in ihrem Sein auch das ein, was in dem Sinnlichen ist und aufgefasst wird, so dass dieses letztere, das Sinnliche, auch als ein den Ideen (relativ) entgegengesetztes Wissen und Sein durch diese ein solches ist, oder dass die Entgegensetzung nur als eine relative denkbar ist (— das Werden muss Etwas werden; ohne Etwas, das der Inhalt oder der Gegenstand der Einsicht ist, ist diese nicht einmal als eine sinnliche möglich u. s. w.). Daraus folgt erstens, dass das den Ideen Entgegengesetzte, wie es übrigens auch erklärt werden möge, doch nicht — was bis jetzt noch immer übrig war — ein von dem Sein der Ideen ausgeschlossenes oder demselben entgegengesetztes Sein ist oder in sich fasst, oder dass der Unterschied beider, er sei übrigens welcher er wolle, nicht durch eine andere und von dem Sein der Ideen unabhängige Art des Seins, d. h. durch eine den Ideen entgegengesetzte Materie entsteht[684]. Nicht we-

684) Die Vorstellung, dass *Plato* eine solche neben den Ideen und als eine zweite Ursache von Allem angenommen, rührt, wie bekannt, von des *Aristoteles* Darstellung des Platonismus her. In der Aristotelischen Darstellung bedeutet die Materie doch eigentlich nur das Princip der Vielheit, die von *Aristoteles* aus Gründen, die wir genau anzugeben unten Anlass bekommen werden, als etwas von der Idee und ihrer Einheit ursprünglich Verschiedenes und aus derselben nicht Herzuleitendes angesehen wird. Daher erklärt auch *Aristoteles* ausdrücklich, dass die Materie von *Plato* als unkörperlich (als eine ὕλη ἀσώματος) aufgefasst worden sei (Metaph. I, 7. Ed. Bekk. S. 988, a, 25), sowie auch, dass sie den Ideen selbst inwohnen oder in Beziehung auf deren eigene Wirklichkeit das Bestimmbare bilden soll, durch welches in Vereinigung mit dem ἕν die übrigen Ideen entstehen (l. c. I, 6, S. 987, b, 20; ibid. 34, 988, a, 11; Phys. III, 4, 203, a, 8). Dieser Aristotelischen Aeusserungen haben sich neuere Forscher bei der Darstellung des Platonismus in der Art bedient, dass sie allerdings auf der einen Seite »die Materie« und ihre Anwendung von den Ideen (die, als ein System, eine Vielheit ohne ihre Beihülfe ausmachen zu können schienen) ausgeschlossen haben, dagegen aber, da sie mittelst derselben eine Erklärung des Verhältnisses oder des »Ueberganges» der Ideen zu den sinnlichen Dingen zu Wege bringen zu können glaubten, eben darum auf der andern Seite sich diese Materie selbst mehr oder weniger bestimmt als ein körperliches Substrat vorstellen (s. *Brandis* l. c. II, S. 297 – 306; *E. Reinhold*, Gesch. d. Philos. I, S. 204; *Stallbaum* — der allerdings, wie oben N. 499 angeführt worden ist, auch eine Materie der Ideen annimmt, von dieser aber eine körperliche unterscheidet, welche das ist, was mit dem ἕτερον bezeichnet werden soll — Platonis Parmenides, Prolegg. S. 114 ff.,

niger aber folgt daraus ferner, dass derselbe Gegensatz — oder das Sinnliche als den Ideen entgegengesetzt — auch nicht als

119 ff., 144, 199, 226 u. a. St.; *Susemihl*, der gleichfalls von einer solchen Vorstellung nicht frei zu sein scheint, l. c. I, S. 350 f.; II, 2 S. 354). — Nur im Vorbeigehen bemerken wir, dass, da die Neueren also in der That nicht weniger die Anwendung als die Bedeutung dieser sog. Platonischen Materie, wie sie von *Aristoteles* beschrieben ist, verändert haben, ihre Annahme derselben — oder die Annahme einer solchen Materie, wie sie dieselbe haben wollen —, die eben von der Angabe des *Aristoteles* ihre Stütze erhalten sollte, jeder historischen Auctorität entbehrt, um Nichts davon zu sagen, dass sie ihnen gar nicht zur Declaration des Declarandum verhilft; — man vergl. in dieser Rücksicht nur z. B. *Brandis* l. c. S. 305—306. Wichtiger ist dagegen die Frage, ob die Annahme dieser Materie mit der Platonischen Philosophie vereinbar und der Begriff von einer solchen mit *Plato's* eigenen Ansichten übereinstimmend angesehen werden kann. In dieser Rücksicht ist erstens zu bemerken, dass, wie *Zeller* erinnert (Plat. Stud. S. 211) und *Brandis* selbst zugiebt (l. c. S. 321), das Wort ὕλη in der Bedeutung, die *Aristoteles* demselben giebt, bei *Plato* sich nirgends findet. Was ferner den Begriff oder die Vorstellung bei *Plato* betrifft, die dieser sog. ὕλη entspricht — nämlich τὸ ἄπειρον (im Phileb. S. 23 C ff.) oder das Formlose, alle Formen in sich Aufnehmende, die πάντων ὑποδοχή (in Tim. S. 48 E ff.), deren Identität mit dem ἄπειρον des Phileb. von *Zeller* aufgezeigt ist (Plat. Stud. S. 250—252) —, mit einem Worte das in dem Sinnlichen, was nicht Idee ist: so ist, um uns erst an die negative Erklärung desselben im Timaeus zu halten, zu bemerken, dass jenes nach dieser Erklärung in dem Sinnlichen dasselbe ist, was im Verhältnisse zu den Ideen θάτερον ist (Tim. S. 35 A, 43 D, 52 C), dass aber τὸ ἕτερον im Sophista (S. 257 B) als seiender Begriff bestimmt und bewiesen ist, als der Begriff nämlich des μὴ ὄν, das als solches nur in Beziehung auf das Seiende eine Bedeutung erhält, d. h. ein Relationsbegriff ist. Daher heisst es im Timaeus, dass wir nur durch einen λογισμὸς νόθος — durch einen Analogie-Schluss (sagt *Zeller*, Phil. der Griech. II Ed. 1 S. 225; welche Worte wir uns, wenn sie auch in der 2. Ausg. — vgl. S. 470 — weggeblieben sind, dennoch vollkommen aneignen) von der Beschaffenheit des Sinnlichen auf die Grundlage desselben — von demselben eine Vorstellung haben, oder dass wir einen solchen Grund annehmen müssen, weil das Sinnliche ein εἰκών der Ideen und als solches ihnen nicht gleich oder mit ihnen nicht identisch ist (s. Tim. 52 A f.), im Gegensatz gegen die Einsicht durch die Vernunft oder das vernünftige Wissen (dem allein volle Gewissheit, folglich auch allein ein absolut wahrer Gegenstand zukommt: s. oben S. 184 f.). Zu demselben Resultate kommen wir aber auch, wenn wir zweitens zu der positiven Erklärung dieses Princips im Timaeus übergehen, nämlich als des Raumes, d. h. der Form des Aussereinanderseins (Tim. l. c.;

eine mögliche oder wirkliche Form des Seins der Ideen selbst oder ihrer Realität als solcher zu fassen ist[685]), d. h. dass seine Erklärung nicht durch die Position eines Seins der Ideen neben

vgl. *Zeller* l. c. S. 469). Dadurch ist es nämlich einleuchtend, dass, in welcher Art dieses Princip übrigens auch erklärt werden möge und wenn auch rücksichtlich seiner dieselbe Explication nicht möglich wäre, wie rücksichtlich des ἕτερον — welches auch innerhalb der Welt der Ideen einen berechtigten Platz hat; es bezeichnet nämlich nur eine andere Idee: s. oben S. 218 ff. und vgl. *Zeller* l. c. S. 474 —, es dennoch somit ausgemacht ist, dass es dem Platonismus gemäss nicht ein anderes Sein als die Ideen und am allerwenigsten eine körperliche Masse genannt werden kann. Eben dasselbe folgt auch auf der andern Seite aus der Bedeutung der Ideen, da von diesen an unzähligen Stellen bei *Plato* ebensowohl gesagt wird, dass sie das einzig Seiende ausmachen (so auch im Tim. S. 27 D), als auch, dass sie selbst von allem Fremdartigen frei (s. z. B. Tim. S. 52 A) und der Grund zu jedem anderen relativ Seienden seien: vgl. oben S. 264 f.

685) Sehr bemerkenswerth ist daher eine Stelle im Cratylus (S. 438 C), wo, obgleich einigermassen in bildlichen Ausdrücken, gezeigt wird, dass das Relative als solches in dem absolut Seienden nicht einmal seine *causa proxima* oder *directa* haben kann. — Die angeführte Vorstellungsart von dem Verhältnisse zwischen dem Sinnlichen und der Idee ist übrigens die Erklärung des Ersteren, die nach *Zeller's* Ansicht *Plato* zwar nicht gegeben hat, aber hätte geben sollen. Der von *Zeller* für diese seine Ansicht angeführte Grund besteht hauptsächlich darin, dass die in Rede stehende Erklärung im Allgemeinen nur dadurch möglich gewesen wäre, dass die Idee der Erscheinung bedurft hätte, um selbst wirklich zu sein (s. ll. citt. oben N. 672). Unläugbar ist, dass eine solche Ansicht bei *Zeller* ziemlich eigen erscheint, da er, wie oben angeführt, eben der ist, der unwiderleglich dargethan hat, dass das Sinnliche bei *Plato* keinen reellen Gegensatz gegen die Ideen ausmacht oder in sich begreift, sondern vielmehr von diesen eigentlich nur durch die Form der Materialität, als eine Negation des Seins der Ideen gedacht, verschieden ist und also in einem Zerrbilde von diesen den Grund seiner von ihnen verschiedenen Existenz hat (l. c. S. 469, 458), oder wie es an einer andern Stelle (Plat. Stud. S. 212) heisst: die Materie »ist nur eine, freilich objective, Erscheinungsform für die Idee.« — Dass wenigstens durch die bisher von uns dargestellten Lehren und Sätze *Plato's* das Sinnliche als solches nicht erklärt ist, ist in dem Texte selbst ausgesprochen worden. Ebenso deutlich aber beweisen diese Lehren und Sätze, dass die Lösung des Problems, das sonach ungelöst geblieben war, nicht dadurch geleistet werden kann, dass das Sinnliche in irgend einem Sinne als ein Plus, das zu dem Sein der Ideen hinzukäme, aufgefasst wird, — was schon durch *Zeller's* eignen Ausdruck für dasselbe, dass es eine Erscheinungsform sei, vollkommen deutlich ausgesagt zu sein scheint.

ihrem ideellen Sein als Ideen — welches doch eben damit, und schon um als solches gedacht werden und sein zu können, selbst eine Idee wäre [686]) — möglich ist, sondern dass dieser Gegensatz vielmehr nur durch das relative Nichtsein der Idee in dem ihr Entgegengesetzten da ist. — Wenn es nun kein Sein neben den Ideen giebt und wenn sie selbst in keiner Hinsicht unbestimmt sind, so ist endlich auch klar — und wohlgemerkt, was hier von den Ideen überhaupt gilt, gilt auch von jeder Idee —, dass, da sie also alle und eine jede in sich alles Sein einschliessen und vollständig bestimmt (*omnimodo determinatae*) sind, jede derselben auch ein concretes Sein ist.

Wenn also mittelst einer Analyse der Erkenntniss und ihres Inhaltes und Gegenstandes die Bedeutung des Seins bestimmt und seine Charaktere, sowohl an und für sich als in Beziehung auf das Relative, aufgezeigt sind, so gewinnt endlich die Lehre von dem Seienden durch die Betrachtung desselben von allgemein metaphysischem Gesichtspunkte aus ihre letzte Bestätigung und ihren Abschluss. Daher findet auch die vom Begriffe des Seins als solchen ausgehende und eben in Hinsicht auf die oben fixirten drei Gesichtspunkte der Ideen ausgeführte Betrachtung des Wahren, die in antinomisch-hypothetischer Form in dem Dialoge Parmenides dargestellt worden ist, in den soeben genannten Untersuchungen und ihren Resultaten den Erklärungsgrund nicht weniger für ihre Bedeutung als für ihre Form. Wenn nämlich in solcher Weise aus der Bedeutung des Seins selbst als solchen gezeigt werden kann, dass sich dasselbe auf der einen Seite weder als physische Realität, noch auf der andern als eine Einheit *in abstracto* denken lässt, dass aber ein und ein absolutes Sein nicht nichtsein (oder als Seiendes negirt werden), oder dass Etwas, ohne ein solches, weder sein noch zu

686) Vgl. Cratyl. S. 432 B—D, wo bemerkt wird, dass ein Bild (εἰκών) in demselben Augenblicke, wo es die ganze Bestimmtheit und das ganze Sein des Abgebildeten erhielte, nicht mehr Bild eines Seins, sondern dieses selbst wäre; und ebenso erklärt der Timaeus ausdrücklich, dass Gott die sterblichen Wesen nicht schaffen konnte, weil sie dann selbst Götter, d. h. nicht sterblich geworden wären (S. 41 A f.), oder in praktischer Form, Rep. II, S. 379, dass Gott nicht von Allem, was uns trifft, sondern nur von dem Guten Ursache sei.

sein scheinen kann: so ist es leicht zu finden, dass eine solche Beweisführung zugleich auf das concrete und ideelle Sein zurückweist, das in den Bestimmungen des Denkens gefunden ist, und zugleich die allgemein metaphysische Prüfung und Bewährung der ontologischen Bedeutung der eben genannten Bestimmungen oder der Begriffe, wie diese Bedeutung auf die genannte Weise, durch Analyse der factischen Form und des Inhalts des Wissens hervorgetreten ist, ausmacht[687]). — Wenn nämlich auf der einen Seite durch die dialectische Untersuchung des Seins in hypothetisch-apagogischer Form die Nothwendigkeit davon dargethan ist, dass das Seiende als solches ebensowohl Eins als auch eine Mannigfaltigkeit — allerdings, da sie mit der Einheit unmittelbar vereinigt ist, eine von der sinnlichen wesentlich verschiedene — sein muss[688]): so ist im Wissen und in dessen Inhalte gezeigt, wie ein solches Sein oder eine Einheit dieser einander scheinbar widersprechenden Bestimmungen möglich ist[689]), oder es ist im Wissen und in dessen Inhalte, kurz gesagt, in den Begriffen, wie diese durch die vorhergehende Analyse aufgezeigt worden sind, zugleich auch das Beispiel und die Wirklichkeit dieses Seins gefunden. Auf der anderen Seite,

687) Vgl. Parmen. S. 135 B ff., Phaed. S. 101 D. — Wir können nicht unterlassen, zur Beleuchtung des Sinnes der in Rede stehenden dialectischen Erörterungen rücksichtlich des Begriffes des Seienden und in Beziehung auf die vorhergehenden, von der Natur und dem Inhalte des Wissens ausgehenden, die Worte zu citiren, mit denen *Zeller* in allgemein methodologischer Rücksicht das hypothetische Verfahren *Plato's* bezeichnet: »Die Dialectik — sagt er — ist die Kunst der Begriffsbildung und Eintheilung; aber worin liegt die Gewähr für die Richtigkeit und Vollständigkeit dieser Operationen? Sofern unmittelbar von der Vorstellung zum Begriff übergegangen wird, bleibt immer die Gefahr, dass dieser nur einseitig gefasst sei. Dieser Schwierigkeit lässt sich nur ausweichen, wenn die Wahrheit jeder einzelnen Bestimmung . . . davon abhängig gemacht wird, dass Alles, was aus ihrer Annahme folgt, mit dem Ganzen des Systems vereinbar ist, aus ihrer Nichtannahme umgekehrt Solches folgen würde, das sich selbst oder anderen unumstösslichen Wahrheiten widerspricht. . . Dieses ist die hypothetische Begriffserörterung« (l. c. II, S. 174 nach der 1. Ausg., S. 392—393 nach der 2.).

688) S. Parmen. S. 129 B.

689) Vgl. l. c. S. 129 C.

wenn in den eben genannten ideellen Bestimmungen mit den Charakteren, die diesen als solchen zukommen, ein nothwendiges und widerspruchloses Sein an dem Denken und für dasselbe hervorgetreten ist, oder wenn nach dem, was durch die Analyse des letztgenannten dargelegt worden, von dem Körperlichen als solchem kein Wissen möglich ist, dagegen aber Alles, was gewusst und (vom Denken) affirmirt wird, Begriff oder ein System von Begriffen ist: so ist erst durch die in Rede stehende Beweisführung der aus dem Begriffe des Seins selbst gewonnene, rein objective und universelle Grund für die Gültigkeit dieser Bestimmungen oder der Begriffe, als des an sich absolut Seienden und im Verhältnisse zu allem Anderen als des darin Wahren und eigentlich Wirklichen, gefunden.

Und hiermit sind wir in der Uebersicht der Platonischen Ideenlehre zu dem Punkte gelangt, der zugleich die wissenschaftlichen Resultate der vorher betrachteten und dargestellten Untersuchungen *Plato's* enthält und in Eins zusammenfasst und zugleich ein Ausdruck davon ist, dass diese vorwiegend analytischen Untersuchungen über sich selbst hinausweisen[690]). Dieses

690) *Plato* selbst hat diese oben dargestellte Ordnung der Untersuchung und das gegenseitige Verhältniss und die Bedeutung ihrer verschiedenen Abtheilungen sehr deutlich angegeben. »Würdest du nicht beim Angeben der Ursachen der Dinge — heisst es im Phaedon S. 101 C – D nach der a. a. O. ausgeführten Critik ihrer Erklärung *e causis physicis* – alle derartigen Subtilitäten liegen lassen und dich an jene sichere Voraussetzung (der Ideen) halten? Wenn aber Jemand die Voraussetzung selbst angriffe — heisst es weiter mit unverkennbarer Hinweisung auf Parmenides S. 135 C ff. –, so würdest du ihm nicht eher antworten als bis du das, was von ihr abgeleitet wird, darauf untersucht hättest, ob es mit sich selbst übereinstimme oder sich widerstreite; müsstest du aber diese Voraussetzung beweisen, so würdest du eine andere Voraussetzung zu Grunde legen bis du auf etwas Genügendes kämest« u. s. w. — »So grosser Werth — sagt *Zeller* unmittelbar nach dem oben N. 687 citirten – aber auch von *Plato* auf dieses (hypothetische) Verfahren gelegt wird, so ist dasselbe doch nur eine Vorübung oder genauer ein Moment der dialectischen Methode; denn sein Zweck soll eben darin bestehen, dass die Wahrheit der Begriffe geprüft und ihre richtige Bestimmung möglich gemacht wird... Sind wir aber auf diesem Wege zur Idee als dem Unbedingten gelangt, so muss diese indirecte Gedankenentwickelung der directen, die analytische Methode der synthetischen Platz machen.« L. c. II, Ed. 1, S. 175—176 (Ed. II, S. 394).

Resultat und dieser Einheitspunkt bestehen, wie das Vorhergehende hinlänglich zeigt, in der Aufweisung und Determination des absolut Seienden als Idee; und ebenso deutlich zeigt sich auch aus diesem Vorhergehenden, welches die Gesichtspunkte der Betrachtung (in grösster Allgemeinheit gefasst) sind, die auf dieses Resultat geführt haben und in demselben enthalten sind. Diese Gesichtspunkte oder m. a. W. die Bestimmungen, in und mit denen ein ursprünglich Seiendes als solches von *Plato* gefasst und durch welche in dem, was diese Bestimmungen als die seinigen wirklich besitzt, d. h. in den Ideen, auch der allgemeine Begriff und Ausdruck eines nothwendigen und widerspruchlosen Seins unläugbar von ihm gefunden ist, — diese Bestimmungen, sagen wir, sind, neben der Bestimmung der Einheit oder Identität mit sich selbst (oder der des reinen und unveränderlichen Seins im Gegensatz gegen das Werden), die Charaktere der Idealität und dessen, was *Plato* Communication nennt, oder der vollständigen Bestimmtheit. Endlich ist auch in dieser Rücksicht daran zu erinnern, wie dieselben Bestimmungen, die von *Plato* wissenschaftlich oder als nothwendig von dem absolut Seienden geltend dargelegt sind und zu der Auffassung dieses Seins als Idee führen und an den Ideen die Möglichkeit und Gültigkeit desselben nachweisen, auch den allgemeinen Begriff einer Erklärung des Relativen aus jenem Sein, das heisst, mit Hinsicht auf die Beschaffenheit und den Entwickelungsgang der Platonischen Philosophie, den einer Erklärung erstens der Möglichkeit eines wahren Wissens oder der Gegenwart des Seienden in dem wissenden Subjecte und zweitens der Gültigkeit der Begriffe als Begriffe von den Dingen oder des Charakters jener, das eigentlich Wirkliche in diesen zu sein, mit einem Worte den Begriff der Identität beider enthalten oder ausdrücken. Eben weil dem so ist, eben weil durch die Idee das Absolute als solches denkbar ist und das Relative aus diesem erklärbar zu sein scheint, tritt indessen die Forderung hervor, von diesen aus verschiedenen Gesichtspunkten gewonnenen Grundlagen oder so zu sagen Anläufen zu »einem Wissen von dem Seienden« (dem πᾶν), d. h. zu einem universellen philosophischen Systeme, zur Entwickelung dieses letztern selbst überzugehen. Oder genauer ausgedrückt: wenn diese vorhergehenden

Untersuchungen die allgemeine Betrachtung des wahren Seienden als solchen, d. h. die Betrachtung enthalten, welche die Ideen im Allgemeinen umfasst und die Gültigkeit und Bedeutung derselben im Allgemeinen und einer jeden derselben als solcher oder als Idee in der eben genannten Hinsicht dargelegt hat, so entsteht eben zufolge der nähern Bestimmungen dieser Gültigkeit und dieser Bedeutung die Forderung, einerseits in und mit der systematischen Entwickelung eines auf diese Ideen gerichteten Wissens in diesem die in Rede stehende »dialectische« Einsicht zu verwirklichen und als wirklich aufzuzeigen, auf der andern Seite darzustellen, welches das System der Ideen sei, und dadurch und in diesem Systeme nicht weniger eine Betrachtung dieser Ideen selbst oder des absolut Seienden *in concreto* zu gewinnen, als auch in und mit diesem den bestimmten Gesichtspunkt für die Erklärung des Relativen zu finden.

Die Art und Weise, wie diese Aufgabe aus den vorhergehenden Untersuchungen und aus ihren Resultaten entspringt, ist in dem Dialoge De Republica der Entwickelungsordnung der ganzen Platonischen Speculation gemäss von ethischem Gesichtspunkte aus aufgezeigt, von welchem Gesichtspunkte auch in demselben Dialoge der Inhalt angegeben und ausgedrückt ist, der dieser Aufgabe im Zusammenhange mit den vorhergehenden Untersuchungen zukommt. Auf Veranlassung der schon oben [691]) angeführten praktisch-psychologischen Untersuchung der verschiedenen Tugenden hat nämlich *Plato*, wie wir gesehen, im genannten Dialoge das Bedürfniss aufgezeigt, von den auf die genannte Weise gewonnenen Begriffsbestimmungen jeder dieser Tugenden in dem Begriffe des Guten selbst den eigentlichen Grund und das Princip für sie alle wiederzufinden, und er hat somit auch von der Betrachtung des ethisch Guten aus, und zu derselben Zeit als er den Grund von diesem selbst in dem metaphysisch Guten oder dem absolut Reellen angegeben, den Uebergang von der Idee des Guten zu den Sätzen bereitet, die, im VI. Buche des Dialogs De Republica ausgeführt, das enthalten, was sich bei *Plato* von einer systematischen Darstellung der Ideenlehre

691) S. oben S. 284 ff.

und eine solche betreffend überhaupt vorfindet. Dass übrigens, was erstens das Bedürfniss oder die wissenschaftliche Nothwendigkeit einer solchen Darstellung anlangt, diese Nothwendigkeit nicht bloss auf einer praktischen Betrachtung beruht (die in dieser Hinsicht, sowie im Allgemeinen, bei *Plato* eigentlich bloss die Bedeutung gleichsam einer Illustration oder des anschaulichsten Ausdruckes hat), dies ist von *Plato* selbst gezeigt worden, indem er im Phaedon unmittelbar von der allgemeinen Bedeutung der Ideen aus oder aus eben denselben Gründen, aus denen die Nothwendigkeit jener in Beziehung auf Wissen und Wirklichkeit dargethan ist, auch die Nothwendigkeit nachweist, zum Begriffe des metaphysisch Guten überzugehen und in diesem die Einheit und das Princip aller zu finden. Damit zeigt sich auch deutlich, was ferner die Bedeutung der in Rede stehenden Darstellung betrifft, dass auch diese nicht auf eine bloss praktische beschränkt ist, — in welcher Rücksicht übrigens bemerkt werden mag, dass, was den Ausdruck »das metaphysische oder höchste Gute«, dessen eigentliche Bedeutung eben hierdurch sich einsehen lässt, sowie insbesondere auch den Gesichtspunkt anlangt, der durch diesen Ausdruck angezeigt wird, beide nur Folgen von der Art und Weise sind, wie die Wirklichkeit der Ideen ursprünglich von *Plato* gewonnen ist. Weil — heisst es nämlich im genannten Dialoge und als Resultat der vorhergehenden Erklärung der Dinge *e causis physicis*[692]) — weil nur in

692) Siehe besonders Phaed. S. 97 B, wo diese Resultate zusammengefasst werden. Was übrigens die in dem im Texte zunächst Folgenden angewendeten Ausdrücke betrifft, so sei bemerkt, dass in der Platonischen Darstellung (l. c. S. 99 C – D) die Identität zwischen dem Begriffe und dem (Erklärungs-) Grunde allerdings auf eine noch unmittelbarere Weise als die im Texte ausgedrückte hervortritt, da *λόγος* beide zugleich bedeutet und also jede Erkenntniss der *λόγοι* — der Begriffe im Gegensatz gegen die der Dinge (l. c.) — schon als solche eine Einsicht in die *ratio cognoscendi* von diesen ist: eine Doppelbedeutung, die in der Entgegensetzung der Ausdrücke *τὰ ὄντα ἐν λόγοις* und *ἐν ἔργοις σκοπεῖν* (l. c. S. 100 A) von *Plato* anschaulich gemacht ist. Die Bedeutung oder das Ergebniss wird indessen in beiden Fällen vollkommen gleich: im Schliessen von dem, was am Denken und für dasselbe subjectiv nothwendig ist, auf dessen Nothwendigkeit an dem Seienden, oder objectiv bei besonderer Rücksicht auf das, was in jedem Falle, sowie im Ganzen, als Grund gesetzt werden muss. Die Ver-

dem Begriffe ein (Erklärungs-) Grund (*λόγος*) des zufällig Wirklichen zu finden ist, so ist es auch nothwendig — und dies ist der Ausdruck der Identification der Lehre vom wahren Wissen mit der vom absolut Seienden, die zugleich die starke und die schwache Seite des Platonismus bildet —, dass man von dem letztgenannten auf jenen oder auf die Idee zurückgehe und dass man diese als die nothwendige Voraussetzung (*ὑπόθεσις*) dessen, was das Andere in jedem Falle sei, betrachte[693], d. h. sie als das — vollendet — Seiende betrachte, dem das Andere nur in unvollkommener Weise nachstreben kann[694], und welches daher — im Gegensatz gegen alle physischen Bedingungen und Anlässe — für dieses die wirkliche Ursache (*αἰτία*) und der Zweck (*τέλος*), d. h. das in jedem Falle »Gute« oder »Beste« ist[695]. Weil nun aber jede einzelne Idee, als Erklärungsgrund gesetzt, ihrerseits wieder einen solchen Grund (einen *λόγος*) fordert[696], so leuchtet ein, dass man auf diese Weise aus demselben Grunde und mit derselben Nothwendigkeit in jedem Falle zu einer noch höheren oder »besseren« und vollkommeneren Voraussetzung oder Ursache und Zweckbestimmung fortgehen muss — bis zu derjenigen Ursache, die selbst keiner solchen bedarf[697], zu dem äussersten Zwecke oder dem absolut Besten, d. h. dem Guten selbst[698].

schiedenheit der Art und Weise, wie diese Conclusion erreicht wird, ist nur die, dass man in dem einen Falle davon, dass die Begriffserkenntniss oder der Begriff im Allgemeinen eine Auffassung der Wahrheit des Seienden ist und also auch diese in sich fasst und ausmacht, darauf schliesst, dass dasselbe auch besonders bei der Bestimmung des reellen Grundes (*αἰτία*) der Dinge gelten muss (vgl. l. c. S. 100 A; Tim. S. 51 B f.), oder auch an dem *λόγος* specieller die Bedeutung des (allein gültigen) Erkenntnissgrundes fixirt (wie im Phaed. S. 101 D; vgl. Rep. VI, S. 510 C; VII, S. 534 B f.) und aus seinem Charakter als solchem auf die Nothwendigkeit schliesst, in demselben die (objectiv wirkliche) *ὑπόθεσις* zu suchen und anzuerkennen, in welcher das daraus Erklärte seine *αἰτία* hat.

693) S. ll. citt. n. praec. und Phaed. S. 102 A—B.

694) L. c. S. 74 D.

695) S. in sp. l. c. S. 97 C ff. und weiter S. 100 B f.

696) Vgl. oben S. 303 ff. et ll. ibid. e Rep. allatt.

697) Phaed. S. 101 D—E. Man würde — heisst es — einen solchen Grund auf dieselbe Weise wie im vorigen Falle angeben, *ἄλλην αὖ ὑπόθεσιν*

Wenn aber auf diese Weise aus eben denselben Gründen, wie die Ideen im Allgemeinen, und unter Voraussetzung sowohl derselben an sich als ihrer Richtigkeit folgt, dass es eine höchste Idee geben muss und dass sie als solche eben zufolge jener Gründe vor Allem als die Idee des Guten hervortreten muss; da m. a. W. die Wirklichkeit dieser Idee selbst innerhalb der Ideenlehre keines besonderen Beweises bedarf, sondern dieser Beweis nur die Fortsetzung und Vollendung der Beweise für die Ideen selbst ist[699]): so ist es aus denselben Gründen und durch dieselbe Voraussetzung deutlich, dass erst in dieser Idee das wirkliche Princip (*ἀρχή*) für alles Andere gegeben ist[700]), durch welches dieses da ist und begreiflich wird[701]). Davon ist es wiederum nur ein anderer Ausdruck, dass von dieser Idee aus die — allein den Namen verdienende — *ἐπιστήμη* möglich wird[702]), welche, indem sie einen systematischen Progress oder eine absteigende Entwickelung (*κατάβασις*) von dem Principe bis auf die letzten Consequenzen aus demselben darstellt, ohne als solche (wie schon angeführt worden) irgend einer Voraussetzung des Sinnlichen oder irgend einer Hypothese, es sei denn als blosser *ἐπίβασις καὶ ὁρμή*, sich zu bedienen, von Ideen durch Ideen zu Ideen fortgeht[703]).

Mit dieser Beweisführung für die Wirklichkeit der Idee des Guten und mit der Bedeutung, in welcher diese in Beziehung auf Wissen und Sein durch diese Beweisführung hervortritt,

ὑποθέμενος, ἥτις τῶν ἄνωθεν βελτίστη φαίνοιτο, ἕως ἐπί τι ἱκανὸν ἔλθοις, — wobei *Ritter* (l. c. S. 312 N. 1) rücksichtlich der Bedeutung des *ἱκανόν* auf den Phileb. S. 20 D hinweist: *Τί δέ; ἱκανὸν τἀγαθόν; Πῶς γὰρ οὔ; καὶ πάντων γε εἰς τοῦτο διαφέρειν τῶν ὄντων.* Vgl. Rep. VI, S. 510 B.

698) Rep. VII, S. 517 B, 532 B.

699) Vgl. l. c. VI, S. 504 D ff.

700) L. c. VI, S. 531 B; VII, S. 517 B — C, 532 B — C, 533 C: womit man vgl. die schon oben (N. 585) angeführte Stelle aus dem Phileb. S. 66 A f., wo Dasselbe in speciell praktischer Rücksicht ausgedrückt ist.

701) Gleichwie — heisst es —, wenn auch in den Augen Gesicht ist und wenn auch Farbe für sie da ist, dennoch, wenn nicht das Licht als ein *τρίτον γένος* hinzukommt, das Gesicht nichts sehen wird und die Farben unsichtbar bleiben werden: Rep. VI. S. 507 D— E; womit vgl. S. 508 D.

702) Vgl. oben S. 304 ff.

70) Rep. VI, S. 511 B; VII, S. 533 C.

vollkommen übereinstimmend ist nun ferner die leitende Betrachtung bei der Frage, was das Gute sei oder wie das Sein und Wesen der höchsten Idee als solcher zu bestimmen sei [704]), — insoweit nämlich eine solche Bestimmung von *Plato* ausgeführt ist. *Plato* erinnert [705]) dabei an das, was früher die Ideen betreffend gezeigt und dargestellt worden ist, an die allgemeine Deduction und Determination der Ideen: — wir nehmen für alles Viele eine Idee an und sagen durch sie aus, was jenes ist. So auch, was die höchste Idee betrifft in Beziehung auf alle anderen [706]). Näher wird sie als solche — nach dem, was schon mehrmals als die Grundanschauung der ganzen Platonischen Speculation in metaphysischer Hinsicht angegeben worden — vor Allem als die Einheit des Wissens oder der Vernunft und des Seienden bezeichnet, wobei die Bedeutung und das Verhältniss beider zur Auffassung und zu dem Begriffe der Natur und Beschaffenheit dieser Idee von *Plato* durch ein Gleichniss angegeben ist [707]). Es verhält sich, sagt *Plato*, mit der Idee des Guten innerhalb der intelligibeln Welt, wie mit der Sonne innerhalb der sichtbaren [708]). Auf der einen Seite können Erkenntniss und Wahrheit mit Recht für *ἀγαθοειδῆ* gehalten werden — in derselben Weise, wie das Gesicht und das Licht *ἡλιοειδέστατα* sind —, da sie ihren Grund in der Idee des Guten haben, die innerhalb des *τόπος νοητός*, gleichwie die Sonne innerhalb des *τόπος ὁρατός*, das reelle Princip der Erkenntniss (*τοῦ γιγνώσκεσθαι*) und nicht weniger des Seins und Wesens ist. Dessenungeachtet, wie die Sonne mit dem Gesicht und dem Lichte nicht zusammenfällt, ist diese Idee auf der andern Seite doch weder (bloss) Erkenntniss und Wahrheit noch Sein (ihr Begriff ist nicht durch diese erschöpft), sondern, da sie beide verleiht, über beiden an *δύναμις* und Schönheit erhaben [709]). — Fügen wir endlich zu diesen Aeusserungen *Plato's* über die höchste Idee noch diese hinzu,

704) S. l. c. S. 506 B.
705) L. c. S. 507 A.
706) L. c. B.
707) S. l. c. VI, S. 506 E – 507 A.
708) L. c. S. 508 C.
709) L. c. S. 508 E – 509 B.

dass »wir, wenigstens für jetzt, sie nicht hinreichend kennen«[710]), so ist damit auch ausgesagt, dass wir am Ende der Platonischen Ideenlehre angelangt sind.

710) L. c. S. 505 A; — wobei übrigens zu bemerken ist, dass diese Aeusserung *Plato's* um so weniger eine unbedingte Verneinung der Erkennbarkeit dieser Idee bedeutet (wie *Steinhart* l. c. V, S. 217 und *Ritter* l. c. II, S. 327 ff. annehmen; der Letztgenannte vorzüglich auf solche Aeusserungen *Plato's* sich stützend, die eine absolut vollkommene Erkenntniss dem Menschen absprechen), als *Plato* gerade die richtige Einsicht von derselben als eine unumgängliche Bedingung der Glückseligkeit und Tugend jedes Menschen im Allgemeinen (l. c. B, E) und als eine nothwendige Forderung an die Herrscher des Staates insbesondere betrachtet (l. c. VI, S. 504 C—D; VII, S. 519 C—D, 534 B—D; vgl. V, S. 473 D). Das wirkliche Verhältniss hierbei ist vielmehr, dass *Plato* auf eine für den Standpunkt der ganzen Ideenlehre in dieser Rücksicht höchst bezeichnende Weise die gegenwärtige Frage in einer gewissen Unbestimmtheit gehalten und die höhere Bestimmung des Begriffes des Guten theils als aus subjectivem Unvermögen (des *Sokrates*, d. h. des Redenden) unterlassen (s. z. B. l. c. VI, S. 506 B ff., 509 C ff.; VII, S. 533 A), theils als der »gegenwärtigen« — eigentlich praktischen oder praktisch-paedeutischen — Untersuchung (in De Rep.) nicht zugehörend (l. c. S. 506 E, 509 C; VII, S. 532 D), theils endlich als ein schwer und nur mit Mühe zu erreichendes Ziel (l. c. VII, S. 517 B, 533 A; Tim. S. 28 C; vgl. Phaedr. S. 248 A) bezeichnet hat. Vgl. *Schleiermacher* l. c. III, 1 S. 39, der von der Darstellung im VI. Buche des Dial. De Rep. sehr treffend äussert: »hier nun wird die Idee des Guten als der höchste Gegenstand dargestellt, welchem das menschliche Erkenntnissvermögen sich zuwenden kann; leider freilich so, als ob auch die hier bewiesene Meisterschaft in speculativer Darstellung an diesen Gegenstand nicht heranreiche, sondern die befriedigende Behandlung desselben wird an ich weiss nicht was für einen noch herrlicheren Ort gewiesen, hier aber das Gute nur in Bildern — — auf das Herrlichste gepriesen.« Vgl. auch *Zeller* l. c. II, S. 411.

Bietet irgend eines der philosophischen Systeme des Alterthums eine wirkliche Weiterentwickelung des Platonismus dar?

Gleichwie wir in der Einleitung zur Darstellung der Platonischen Ideenlehre einen Blick auf die vor derselben vorhanden gewesenen Systeme der Philosophie zurückwarfen und, da die Speculation *Plato's* sich gewissermassen mit Rücksicht auf sie alle entwickelt hat, an die Grundgedanken eines jeden derselben erinnern zu dürfen glaubten, ebenso scheint uns eine Antwort auf obenstehende Frage und die Betrachtung der auf *Plato* in der Zeit folgenden Systeme, zu der eine solche Antwort den Anlass geben kann, die angemessenste Art zu sein, um in möglichster Kürze die Stellung dieser Philosophie zu den genannten Systemen und eben damit ihre eigene Bedeutung im Ganzen zu beleuchten. In Rücksicht auf diese Aufgabe halten wir es jedoch nicht für nöthig, es sei auch nur in demselben Masse wie bei den Systemen, die auf irgend eine Weise für den Platonismus eine Veranlassung oder Voraussetzung bildeten, uns mit einer Darstellung dieser späteren Systeme zu beschäftigen, eben weil es hier sich nicht darum handelt, durch ihre Betrachtung einen Grund und eine Voraussetzung für die Einsicht in das Platonische System zu gewinnen. Dürfen wir also, weil der Gegenstand unserer Betrachtung und Darstellung eben nur die Platonische Speculation ist, die allgemeinsten Sätze der fraglichen Systeme als bekannt voraussetzen, so ist es für unsern Zweck hinreichend, in jener den Punkt aufzuzeigen, in welchem diese ihre nächste Veranlassung haben, da daraus die Beschaffenheit des wissenschaftlichen Zusammenhanges zwischen dem einen und einem jeden der anderen natürlicherweise muss beurtheilt werden können.

Die vorchristlichen philosophischen Systeme, in denen eine Fortsetzung des Platonischen Idealismus und ein Fortschritt über denselben möglicherweise enthalten sein könnte, sind die ältere Academie, der Aristotelismus und der Neo-Platonismus. Dass nämlich der Epicureismus und der Stoicismus, wenn auch nicht ohne allen Platonischen Einfluss entstanden,

doch jedenfalls in Ansehung ihrer allgemein philosophischen Weltanschauung auf einer anderen Basis ruhen, dies möchte von selbst einleuchten. – Aber auch von den drei erstgenannten Systemen glauben wir das letzte sogleich absondern zu dürfen. So grosse Aehnlichkeiten auch, nicht nur dem Namen, sondern auch der Sache nach, der Neo-Platonismus mit dem Platonismus zeigen mag, und wie wesentlich auch der Einfluss dieses letzteren auf ihn unläugbar gewesen ist, so braucht man doch nicht allzu tief in die Lehren und den Geist des Neo-Platonismus eingedrungen zu sein, um zu finden, dass diese Lehre unter dem Einflusse von Bildungselementen entwickelt worden, die nicht nur dem Platonismus, sondern dem ganzen classischen Alterthume fremd sind[711]). Wir begnügen uns in dieser Rücksicht nur an das Princip des Neo-Platonismus, sowohl das formelle als das reelle, zu erinnern. Es dürfte nämlich von selbst einleuchten, dass nicht weniger dem innersten Geiste als den ausdrücklichsten Aeusserungen des Platonismus die Ansicht schnurstracks widerstreitet, welche als das Organ der Philosophie ein vollkommen unreflectirtes Schauen aufstellt, im Verhältnisse zu welchem jede Form des Denkens und der Dialectik, d. h. der bewussten Vernünftigkeit, nur die Bedeutung niedrigerer und vorbereitender Erkenntnissarten hat. Ebensowenig ist gereimter Weise eine fortschreitende Entwickelung der Platonischen Philosophie in einem Systeme zu suchen, dem das Absolute eine übervernünftige und undenkbare Einheit ohne Vielheit ist, im

711) *Zeller* (l. c. III, 2 S. 491 ff. 668 ff.) ist allerdings, wie es scheint, geneigt, einen eigentlich orientalischen Einfluss auf den Neo-Platonismus zu läugnen und sucht ihn als eine natürliche und consequente Entwickelung aus der Griechischen Speculation und ihren Resultaten — obwohl keineswegs allein oder auch nur vorzugsweise aus dem Platonismus — darzuthun. Soweit wir sehen, hat *Zeller* indessen hiermit nicht mehr dargethan, als dass es möglich sei, die Anschauungs- und Vorstellungsweisen, welche dem Neo-Platonismus eigenthümlich sind, mit den Griechischen Systemen in ein Ganzes zu vereinigen — wovon freilich die Neo-Platonische Lehre selbst ein factischer Beweis ist —, und ferner dass eine Veranlassung zu einem solchen Versuche in dem Bedürfnisse gegeben war, den Schwierigkeiten abzuhelfen, die von der Griechischen Philosophie nicht beseitigt worden waren, — was auch nicht zu läugnen ist.

Verhältniss zu welcher die Ideenwelt oder das Seiende und die Vernunft secundär und blosse Producte sind.

Es bleiben also die ältere Academie und der Aristotelismus übrig, in denen eine solche Weiterentwickelung gesucht werden könnte. Um nun zu entscheiden, inwiefern an der einen oder anderen dieser Ansichten ein wirklicher Progress über den Standpunkt *Plato's* sich zeigt, ist natürlich erst die Frage zu beantworten, worin ein solcher zunächst bestehen würde. Wir wollen also in dieser Rücksicht noch einmal einen Blick auf die Platonische Speculation zurückwerfen, um auf solche Weise aus ihr selbst zu bestimmen, was nach ihr und unter Voraussetzung der von ihr gewonnenen Resultate in allgemein wissenschaftlicher Hinsicht das nächste Desideratum war.

Betrachtet man den Platonismus vom rein ontologischen Gesichtspunkte rücksichtlich seines allgemein philosophischen Charakters und seiner Bedeutung innerhalb der Entwickelung der griechischen Philosophie, somit auch der Wissenschaft im Ganzen, so ist die Eleatische Speculation unläugbar die Ansicht, wenigstens unter den vor jenem gegebenen, mit der er die grösste Aehnlichkeit zeigt; eine Aehnlichkeit, die nicht weniger in der Art hervortritt, in welcher das, was das eigentliche Problem der Wissenschaft bildet, von beiden aufgefasst und ausgedrückt ist, als rücksichtlich der Grenzen, innerhalb deren sie dieses Problem vorzüglich bearbeitet und eine Lösung desselben gesucht haben. Von den unmittelbar gegebenen relativen Dingen die Betrachtung auf ein wirklich absolutes Sein zurückzuführen und in diesem das phaenomenale Dasein jener aufzulösen; ferner auf dieses Sein als ein von allem Anderen unabhängiges und als das allein eigentlich Wirkliche das Bewusstsein zu fixiren und vom Gesichtspunkte seiner absoluten Realität aus allein den Grad und die Bedeutung der secundären Existenz des Uebrigen zu betrachten und zu bestimmen: dies ist die Tendenz, die auf die Beschaffenheit der beiden Ansichten im Ganzen einen entscheidenden Einfluss ausgeübt; dies der Punkt, der *κατ' ἐξοχήν* den Gegenstand des Interesses und der wissenschaftlichen Beweisführungen beider bildet. Erhalten dieses Problem und dieses Interesse, in der einen und in der anderen dieser Philosophien unter verschiedenen Voraussetzungen entwickelt, bei den Elea-

ten ihre Gestalt im Rationalismus, mit welchem erst die eigentliche Bedeutung der Philosophie als einer von allen anderen, den empirischen, Einsichten specifisch verschiedenen Speculation zum Bewusstsein gebracht worden ist, — so haben sie bei *Plato* zu dem Idealismus des Begriffes geführt, durch welchen der Grund und das positive Princip sowohl für die formelle Möglichkeit des philosophischen oder eigentlichen Wissens als solchen, als auch für dessen reelle Entwickelung als eines Wissens von dem wesentlich Seienden, gefunden ist.

Diese Aehnlichkeiten der beiden Systeme schliessen nun freilich wesentliche Verschiedenheiten zwischen denselben nicht aus, welche in der That schon in den soeben gebrauchten Ausdrücken, durch welche wir den allgemeinen philosophischen Charakter eines jeden bezeichneten, gegeben sind. Sie beruhen zunächst, wie schon angedeutet worden, auf dem Gesichtspunkte selbst, von welchem innerhalb einer jeden dieser Ansichten das Factische als einer Erklärung bedürfend und einen Grund voraussetzend betrachtet wurde, d. h. auf der Bedeutung und dem Sinne, in welchem für eine jede von beiden die empirische Wirklichkeit als solche da war oder in welchem sie von ihnen in ihrer Existenz als solcher aufgefasst wurde und in welchem sie daher auch die Veranlassung und die ἐπίβασις zur Speculation bildete. Wie für die Eleaten diese factisch gegebene Veranlassung die Mannigfaltigkeit wechselnder und relativer Sinnenobjecte ist, so ist für sie auch die Analyse dieser Objecte mit dem Beweise gleichbedeutend, dass es ein absolutes Sein gebe, welches das absolute Princip jener ausmache, und als ein solches Sein oder als absolutes Object ist daher auch dieses als ein nothwendiges von ihnen begriffen und in ihrem Systeme demselben ein wissenschaftlich gültiger Platz zuerkannt worden. Bei *Plato* dagegen kommt der Philosophie zugleich wesentlich die Bedeutung zu, eine Einsicht von dem höchsten Guten zu sein, sowie auch, indem sie selbst das wahre Wissen ist, von diesem die Untersuchung su bilden. Dies nun bedeutet nicht allein, dass *Plato* dem Gegenstande, welcher vorher der einzige der Philosophie war, noch zwei andere hinzugefügt hätte und damit auch der Untersuchung dieses Gegenstandes, mit welcher dieselbe Wissenschaft *de facto* zusammenfiel, in der ethischen Betrach-

tung der menschlichen Wirksamkeit und ihres Ziels einen neuen Theil hinzugesetzt, und in der Aufzeigung ihrer eigenen Möglichkeit und der subjectiven Bedingungen eines wirklichen Wissens derselben, also der Erkenntnisstheorie, ihr eine neue Aufgabe gestellt hätte. Was hierbei in allgemein philosophischer Rücksicht das Wichtigste und für unsere gegenwärtige Betrachtung das eigentlich Interessante ist, ist vielmehr der Einfluss, den diese neuen Theile der Wissenschaft auf die Bedeutung und Behandlung des ersten oder fundamentalen derselben natürlicherweise ausüben mussten. Dieser Einfluss, dessen Vorhandensein nur die unabweisliche Folge des Charakters der Wissenschaft ist, ein in allen seinen Momenten zusammenhängendes System zu sein, fand seinen allgemeinen Ausdruck in der Auffassung des ursprünglichen Objects dieser Wissenschaft, d. h. des absolut Seienden, nach welcher dieses Object neben dem bei demselben von *Plato* nie aus dem Gesichte verlorenen Charakter, als solches zugleich das (praktisch) Gute oder das absolute Mass zu sein, wesentlich und in Betreff seines Begriffes und seiner Natur oder in eben derselben allgemein philosophischen oder metaphysischen Bedeutung, in welcher es ist, von ihm auch als das absolut wissbare Sein betrachtet und bestimmt wurde.

Daher eben das für die Eleatische und für die Platonische Speculation verschiedene Resultat ihres Regresses zu einem Absoluten und Ursprünglichen, der in beiden das eigentlich wissenschaftlich Ausgeführte ist und beiden ihre wichtigste Bedeutung innerhalb der Entwickelung der Wissenschaft gegeben hat, — das verschiedene Resultat, sagen wir, nicht weniger was bei beiden die Behandlung der Frage nach jenem absolut Seienden, als was die Aufstellung und Entwickelung der Aufgabe der Philosophie im Ganzen betrifft. — Von dem eben angeführten Ausgangspunkte des Factischen aus oder durch die genannte Art, dieses als Ausgangspunkt zu betrachten und zu fassen, ist von den Eleaten mit Hilfe einer negativ-dialectischen Behandlung desselben und im Gegensatz gegen seine Relativität das Resultat gewonnen worden, dass das Absolute das Seiende ist: dies ist der Regress zur Philosophie, der eben seinem genannten Ausgangspunkte, seinem Fortgange und seinem Resultate zufolge ihnen zugleich diese selbst ausmacht. Da nämlich auf diese

Weise die Affirmation des ersten Gegenstandes der Philosophie den Eleaten nothwendig mit der Definition desselben zusammenfällt, so ist in vollkommener Consequenz damit nicht weniger die Möglichkeit einer jeden dem Seienden selbst zukommenden Bestimmung und die Gültigkeit einer jeden Explication der eigenen Natur desselben, als ferner die jeder Deduction des Relativen aus dem Absoluten von ihnen negirt worden: gleichwie die Auffassung des Absoluten als solchen darin bestehen musste, dass ihm jede Bestimmung abgesprochen wurde, so war die Erklärung des Relativen gleichbedeutend mit der Einsicht, dass es nicht sei. Ganz anders *Plato*, der, mit dem Ausgangspunkte von der Frage nach dem Wissen und dessen Bedingungen, auch in dem, was den Inhalt des Wissens bildet, oder, da Nichts wissbarer ist als der Begriff, ebensowohl in diesem selbst einen positiven Ausdruck für das absolut Seiende, als auch in dessen Bestimmtheit, an und für sich und im Verhältnisse zu dem Sinnlichen, zugleich die Möglichkeit und die Veranlassung zur Entwickelung eines Wissens aus dem Principe, sowie den allgemeinen Richtungspunkt für diese Entwickelung, gewonnen hatte und besass.

Das Ergebniss, welches durch die analytisch-regressive Beweisführung für die wesentliche Wirklichkeit der Ideen gewonnen worden war, ist schon oben von uns so ausgedrückt worden, dass, wie durch diese Beweisführung auf der einen Seite die Ideen als das absolut Seiende erwiesen worden sind — oder in denselben der allgemeine Begriff und die Merkmale eines solchen Seins wirklich aufgezeigt sind —, dieselben Ideen auf der anderen Seite nicht weniger als das in allem Relativen Gegenwärtige und Bestimmende sich herausstellen, oder m. a. W., dass hiermit dargethan ist, dass das eben genannte Relative das, was es ist, durch Theilnahme an den Ideen ist. Darnach ist nun erstens einleuchtend, dass den allgemeinen Begriff eines philosophischen Wissens betreffend dieser der einer positiven Einsicht — oder der einer Affirmation in dem philosophirenden Bewusstsein und in dessen Gegenstande — von den Bestimmungen ist, in und mit denen der letztgenannte oder das Seiende selbst *sensu eminenti* ist und in Beziehung auf das Relative Grund ist; oder es ist m. a. W. einleuchtend, dass, da das Seiende als der absolut und

relativ bestimmte Begriff aufgezeigt ist, in diesem die Möglichkeit eines Wissens sowohl in formeller und subjectiver Bedeutung oder als eines solchen, als auch objectiv als eines Wissens von dem wahrhaft Seienden und mit diesem und durch dasselbe von dem Relativen, dargethan ist. Aus diesem Begriffe aber vom philosophischen Wissen oder aus der Art und aus den Bestimmungen, in welchen dasselbe als objectiv möglich dargelegt worden ist, geht — wenn die Affirmation eines solchen Wissens und seines Gegenstandes, der Idee, als des wahrhaft Seienden und als des absoluten Grundes sich nicht selbst aufheben soll — mit unabweislicher Nothwendigkeit die Forderung hervor, zur wirklichen Entwickelung jenes — des Begriffes der Philosophie — oder zu der Erklärung dieses — des Gegenstandes derselben und seiner Bestimmungen — überzugehen. Solche Forderung eines Fortganges von dem allgemeinen Begriffe der Idee als des Inhalts des Wissens und als des absolut Seienden zu der näheren Bestimmung derselben, sowie auch die Richtung oder die allgemeine Aufgabe dieses Fortgangs, tritt in der That schon in und mit dem Beweise für die Wirklichkeit der Idee als solcher hervor. Da nämlich dieser Beweis oder die Bestimmung des absolut Wirklichen als Idee sich auf die Analyse des Inhalts und auf die Bedeutung dessen stützt, was in jedem Falle wirklich Wissen und Seiendes ist und als solches affirmirt wird, so ist es, wie *Zeller* vollkommen richtig bemerkt, natürlich, dass der Beweis für die Wirklichkeit der Idee bei *Plato eo ipso* ein Beweis für die Wirklichkeit von Ideen ist: wobei hinwiederum natürlich die Frage entstehen muss, wie sich diese Mehrheit — in der Bestimmtheit des wahren Wissens oder des absolut Seienden — zu beiden als solchen, d. h. zu dem Wissen und dem Seienden verhalte[712]). Noch bestimmter tritt indessen die genannte Forderung und die allgemeine Art der Aufgabe, welche sie in sich fasst, in und mit dem Charakter und der Beschaffenheit der Ideen als des Seienden oder des widerspruchslos Reellen insofern hervor, als zu diesem ihrem Charakter und zu dieser ihrer Beschaffenheit, wie wir gesehen, wesentlich auch Bestimmtheit gehört und, wenn dem so ist, die Momente dieser Bestimmtheit,

712) *Zeller* l. c. II, S. 441, 445.

d. h. die Determinationen, durch welche jede Idee ein Wissbares und wirklich Seiendes ist, selbst natürlicherweise — jede ein Seiendes oder eine Idee — sind, oder m. a. W. insofern, als jede Idee als solche wesentlich Einheit in der Vielheit ist und, da es sich so verhält, folglich dieselbe *μέθεξις* an den Ideen oder Gegenwart eines wesentlich Seienden, wie bei den Dingen in Beziehung auf die Ideen, auch für die Ideen unter einander selbst gültig oder rücksichtlich beider die Bedingung von Wissen und Wirklichkeit ist. Wenn nämlich auf solche Weise jede Idee — auf der einen Seite nach dem analytischen Regresse vom Relativen — in absoluter Bedeutung ist, aber — auf der anderen Seite dem soeben Gesagten gemäss — nur durch das Sein oder die Ideen, die in sie eingehen, sein kann, d. h. nach ihrem Sein von diesen wesentlich bestimmt ist: so ist es ebenso einleuchtend, dass, wenn man hierbei nicht in einen *regressus in infinitum* gerathen soll, es eine letzte Idee geben muss, als dass erst in dieser und durch sie die übrigen sind oder als seiend, folglich auch als Gründe des Relativen, gefasst und begriffen werden können. Und gleichwie daher diese höchste Idee oder die Einsicht von ihr mit derselben Nothwendigkeit und aus demselben Grunde, als Ideen im Allgemeinen bewiesen sind, die Einheit von ihnen allen und der Endpunkt des Regresses vom Relativen zu der Einheit des Wesens ist, der die eine Seite des dialectischen Wissens bildet[713]), ebenso ist diese höchste Idee, und sie allein, eben deshalb das Princip und der Ausgangspunkt für den systematischen Progress zu der Vielheit, der die andere Aufgabe der Dialectik bildet, d. h. für den Progress zu einer Erklärung, wie alles Andere (aus dem Absoluten) möglich und wirklich sei.

Es ist leicht zu erkennen, dass wir auf diese Weise auf die höchste Idee zurückgeführt werden als diejenige, auf welche Alles hinweist und nach deren näherer Bedeutung im Platonismus folglich in der letzten Instanz sowohl der Standpunkt und Entwickelungsgrad dieser Philosophie selbst als auch der Inhalt und die Beschaffenheit der Aufgabe, deren Lösung einen wirklichen Fortschritt über dieselbe bilden würde, entschieden werden müssen. — Dass *Plato* selbst diese höchste Idee oder — wie sie

713) S. oben S. 341 ff.

gewöhnlich mit Rücksicht auf den Gesichtspunkt, von dem aus sie von *Plato* zunächst aufgezeigt worden, von ihm genannt wird — die Idee des Guten als τὸ ἕν bezeichnet habe [714]), ist eben so glaublich, als es notorisch ist, dass er selbst die Momente des dialectischen Verfahrens oder der Dialectik, d. h. die der Wissenschaft vom wahrhaft Seienden, so bestimmt hat, dass gesagt werden kann, dieses Verfahren sei ein abstrahirendes Aufsteigen zu immer höherer Einheit und endlich einer höchsten Einheit des Begriffes und ein Herabsteigen mittelst successiver logischer Division zu dem Vielen (oder den Arten) und dem Unendlichen (oder den einzelnen Dingen [715]). Sofern bei *Plato* der Art und Weise selbst zufolge, wie die Wirklichkeit von Ideen ursprünglich bewiesen ist, jede Idee psychologisch und logisch betrachtet als eine Einheit hervortritt, und sofern alle in Beziehung aufeinander ein System bilden [716]), ist die angeführte Benennung der höchsten Idee nur der allgemeinste und erste Ausdruck davon, dass sie die höchste ist, — ein erster Ausdruck für dieselbe, den wir bei *Plato* selbst nur etwas concreter darin wiedergefunden haben, dass die Idee des Guten die Einheit von Erkenntniss und Seiendem genannt wird [717]). Die angeführten Bezeichnungen der Regeln bei dem dialectischen Verfahren betreffend möge nur erinnert werden, dass, gleichwie der Ausgangspunkt der Ideenlehre in Untersuchungen über die Möglichkeit eines wahren Wissens bestand, ebenso die Bedeutung dieser Regeln fortwährend immer zugleich die formelle ist, durch Vollführung der Sokratischen Lehre von der Begriffsbestimmung ein solches Wissen — in den Ideen und ihrem Systeme — rücksichtlich seiner Wirklichkeit erwiesen und rücksichtlich seiner Beschaffenheit bestimmt zu haben [718]). Hiervon ist es nämlich eine ebenso natürliche Folge als es ein unläugbares Factum ist, dass die Ideen immer zugleich als ein System von einander lo-

714) *Aristoxenus* Harmon. Elem. L. c. III, (Antiqu. mus. auctor. ed. *Meibomius* 1692) S. 30.

715) S. oben S. 331 f. et ll. ib. all. e Sophist. et Phileb.; vgl. *Zeller* l. c. II, S. 389—390.

716) S. oben S. 320 f., 322 ff.

717) S. oben S. 344 f.

718) S. oben S. 75 f.

gisch über- und untergeordneten Begriffen betrachtet werden können und müssen, oder dass bei allen solchen methodologischen Darstellungen, wie die citirten, das Verhältniss zwischen der höchsten Idee und den übrigen als das Verhältniss zwischen einem logisch Höchsten und der Reihe des successiv Niedrigeren hervortreten muss. Es ist nur die Frage, ob diese logischen Ausdrücke sowohl für die Bedeutung der höchsten Idee als demzufolge für das Verhältniss dieser zu den übrigen Ideen und endlich auch zu den factisch wirklichen Dingen, — ob, sagen wir, die logischen Ausdrücke dafür den Begriff der einen oder des anderen erschöpfen und also mit den ontologischen in beiden Rücksichten zusammenfallen. D. h. die Frage ist, ob, gleichwie die höchste Idee bei *Plato* (oder was er unter dieser verstand) der allgemeinste Begriff (*genus summum*) gewesen sein und deshalb durch die Bestimmung τὸ ἕν definirt sein sollte, so auch das, was man — um die Art und Weise zu bezeichnen, wie das wesentlich Seiende in der Platonischen Philosophie gefasst ist — das System der Platonischen Ideen genannt hat, nach der Ansicht des Urhebers dieser Philosophie selbst das System von Genus- und Species-Begriffen in Beziehung aufeinander und endlich und im Ganzen in Beziehung auf die individuellen Dinge und im Gegensatz gegen dieselben bedeuten sollte. Dies Letztere ist die Ansicht *Zeller's*, gestützt auf die Art, wie die Nothwendigkeit der Wirklichkeit der Ideen in Hinsicht auf das Denken und auf das factisch Seiende bei *Plato* gewöhnlich dargethan wird.

Das Raisonnement *Zeller's* hierbei ist in seinen Grundzügen folgendes. Was den Uebergang vom Sokratismus zum Platonismus bereitet, sagt er, sei die aus der Lehre des *Sokrates* von der Begriffsbestimmung von *Plato* gezogene Folgerung, dass, wenn nur das Wissen des Begriffes ein wirkliches Wissen ist, auch der Inhalt und Gegenstand desselben das wahrhaft Wirkliche, d. h. dass die Begriffe als solche zugleich für sich seiende Substanzen sein müssen. Da nun eine solche selbstständige Wirklichkeit des Begriffs von *Plato* durch den Beweis der Nothwendigkeit einer Einheit in der Mannigfaltigkeit oder eines Beharrenden in dem Wechselnden (sowohl in der sinnlichen Erkenntniss als in dem unmittelbar Daseienden) dargethan werde, kurz gesagt, da der

Begriff als solcher, sowohl subjectiv als objectiv, das Allgemeine in dem Einzelnen sei, so sei es deutlich, dass dasselbe Verhältniss zwischen der Einheit des Begriffes und der sinnlichen Mannigfaltigkeit und dieselbe nothwendige Voraussetzung jener für diese, die sich bei dem eben Genannten oder bei den sinnlichen Dingen geltend gemacht habe, auch innerhalb der Begriffe selbst oder im Verhältniss der specielleren Begriffe und ihrer Mannigfaltigkeit zu den generellen stattfinden müsse. Wenn aber demzufolge jeder übergeordnete Begriff (als fürsichseiende Substanz gefasst) von *Plato* natürlich und nothwendig als das ursprünglich und substantiell Wirkliche betrachtet werden müsse, von dem die untergeordneten Begriffe durch Theilnahme abgeleitet werden und ihr Sein haben sollen, so sei die höchste Idee oder das absolut Seiende, welches der äusserste Grund zu Allem ist, *eo ipso* der allgemeinste aller Begriffe (oder das Eins selbst), der als *genus summum* alle übrigen umfasse[719]).

Was wir zuerst gegen diese Argumentation *Zeller's* zu bemerken haben, ist, dass wir, um aus *Plato's* eigenen Ansichten und der Art und Tendenz der Platonischen Speculation gemäss, wie diese durch die vorhergehende Betrachtung hervorgetreten ist, eine Antwort auf die oben angeführte Frage zu finden, gewissermassen das ganze Zellersche Raisonnement umkehren müssen. *Zeller's* Verfahren dabei besteht darin, dass er von der Form, in welcher die Begriffe factisch im Bewusstsein und im Verhältniss zu dessen Inhalte im Ganzen hervortreten, oder m. a. W. von dem, was bei *Plato* und in seiner erkenntnisstheoretischen und logischen Beweisführung der allgemeinste Ausdruck für die Wirklichkeit der Ideen oder für die Ideen als wirkliche ist, auf das schliesst, was nach *Plato* den Begriff wesentlicher Realität ausmacht und erschöpft. Wir im Gegentheile halten dafür, dass die den Ideen von *Plato* vindicirte Bedeutung, das wahrhaft und absolut Seiende zu sein und mit diesem zusammenzufallen, die Norm ist, nach der zu entscheiden ist, ob mit dem Resultate des Aufzeigens der Ideen aus dem Relativen, wie dieses unläugbar gewöhnlich angesehen worden ist, eine wirkliche Real-

719) S. *Zeller* l. c. II, S. 350, 416, 420—421, 427.

definition derselben ausgesagt und gegeben sei [720]). Diese unsere Aeusserung kann natürlich nicht so zu verstehen sein, als wenn wir mit derselben behaupten wollten, dass die Natur und Wirklichkeit des Begriffs bei *Plato* aus irgend einem im Verhältnisse zu demselben als ein Prius gesetzten Sein bestimmt und hergeleitet würde. Damit würden wir den Platonismus auf den realistischen und dogmatischen Standpunkt der vorsokratischen Philosophie zurückgeführt haben, da doch dieser Standpunkt nach dem, was wir im Vorhergehenden gefunden und auf das Bestimmteste aufzuzeigen gesucht, eben der ist, welcher von *Plato* überwunden wurde, und zwar dadurch, dass bei ihm der Ausgangspunkt für die Lehre von dem Seienden aus der Beschaffenheit und dem Inhalte der wahren Erkenntniss und dem nothwendigen Charakter derselben, Begriffseinsicht zu sein, gewonnen ist. Obwohl aber dies Alles so ist und also nach *Plato* die Bedingungen für die Wirklichkeit und die Bestimmungen des Seins als solchen, ohne dass man über den Inhalt des Denkens hinauszugehen brauchte, in diesem selbst müssen aufgezeigt werden können, so besteht die Lehre von demselben bei ihm doch nicht allein darin oder sie ist nicht damit erschöpft, dass man von dem, was aus der Analyse der Erkenntniss resultirt, und von der ersten Form und Bedeutung, in welcher durch diese Analyse die Wirklichkeit und Nothwendigkeit des Begriffs hervortritt, sofort auf die Identität des auf solche Weise gefassten Begriffes mit dem Seienden schliesst, oder dass man ihn einer solchen Analyse zufolge in dieser Bedeutung affirmirt. Solches wäre in der That nur eine neue, etwas gemilderte Form des Dogmatismus, welchen *Plato* selbst in seiner Polemik gegen die *τῶν εἰδῶν φίλοι* bekämpft hat [721]). Vielmehr erhält nach seiner eigenen ausdrück-

720) So *Zeller* (l. c. S. 421—422) mit Anführung der Stellen, an denen durch eine solche allgemeine Beweisführung, wie die genannte, die Ideen als das Allgemeine aufgezeigt werden: Theaet. S. 185 B; Rep. X, S. 596 A.

721) »Die Dialectik — sagt in dieser Rücksicht *Zeller* selbst an einer schon oben angeführten Stelle (s. N. 715) vollkommen treffend — ist die Kunst der Begriffsbildung und Eintheilung; aber wo liegt die Gewähr für die Richtigkeit und Vollständigkeit dieser Operationen? Sofern unmittelbar von der Vorstellung zum Begriffe übergegangen wird, bleibt immer die

lichen Lösung[722]) das genannte Resultat seine endliche und ontologische Gültigkeit und Bestätigung erst durch eine Analyse des durch dasselbe Gefundenen und Affirmirten in Rücksicht auf seinen näheren Inhalt und seine Consequenzen, d. h. durch eine Analyse des Begriffes an und für sich, oder dadurch, dass untersucht und geprüft wird, ob dieser Begriff ohne Widerspruch zugleich als das Wahre im Bewusstsein und als das Reelle in dem Wirklichen, kurz als das sowohl in subjectiver als objectiver Bedeutung absolut Seiende gefasst werden könne. Dies ist es nämlich, was wir schon vorher mit anderen Worten als die eigentliche Grundanschauung der Ideenlehre oder als das ihrem Charakter und ihrer Bedeutung nach ihr Eigenthümliche angegeben haben: dass, obwohl der Ausgangspunkt zunächst von der Frage nach dem Wissen genommen ist, doch in und mit der Theorie desselben oder durch die Art, wie solche Theorie entwickelt wird, die Lehre von dem wahrhaft Seienden in der Gestalt ausgeführt ist, dass das Aufzeigen und Bestimmen des Wissens nach Art und Princip zugleich die Bestimmung und den Beweis des Seienden enthält und ausmacht, oder dieses eben dadurch und in ebenso weit gewonnen ist, wie jenes. Daraus folgt nun den Begriff der höchsten Idee betreffend, dass diese als solche nur insofern den Namen verdient als in derselben auch das höchste Sein gefunden ist, oder es folgt, dass eben dieses, dass sie die höchste Idee **ist**, nach *Plato* auch bezeichnet und in sich begreift, dass sie sich als das absolut Seiende denken lässt, folglich mit eben diesem zugleich geprüft wird. Darnach aber leuchtet es ein, dass, wenn wir vorher von der Bedeutung und den Merkmalen und Bestimmungen uns Rechenschaft gegeben, welche an den Ideen im Allgemeinen, insofern sie das wahrhaft Seiende sein sollen, von *Plato* aufgezeigt worden, diese Bedeutung und diese Merkmale und Bestimmungen *sensu eminenti* an der höchsten Idee wiedergefunden werden müssen, und dass wir also durch Anwendung derselben auf diese Idee oder auf das System

Gefahr, dass dieser nur einseitig gefasst sei und darum in der weiteren Anwendung Bedenken und Widersprüchen unterliege.«

722) S. oben S. 336 ff.

der Ideen im Ganzen und durch Aufzeigung der Art, in der sie auf diese bezogen sind, uns Gelegenheit verschaffen, zugleich die Frage nach der ontologischen Bedeutung dieser Idee zu beantworten und die eigentliche Verschiedenheit zwischen *Zeller's* Auffassung der Ideen und der hier gegebenen anzuzeigen.

Dass nämlich durch *Zeller's* oben angegebene Auffassung der höchsten Idee, wenn diese also in der That in Ansehung ihres ganzen Seins mit dem ἕν zusammenfiele, den genannten Forderungen — damit sie die höchste Idee sei — nicht Genüge geleistet wäre, kann schon daraus eingesehen werden, dass *Plato*, wenn dem so wäre, den Begriff des absolut Seienden betreffend bis auf das Wort selbst, mit dem es bezeichnet wäre, zu der Eleatischen Auffassung desselben zurückgekehrt sein würde. Allerdings kann in dieser Hinsicht zugestanden werden, dass dieses ἕν bei *Plato* immerhin der höchste Begriff sein und dass dennoch bei dieser idealistischen Auffassung desselben theils jeder niedrigere Begriff durch Theilnahme an den höheren und dem höchsten determinirt werden konnte, theils auch, den letztgenannten Begriff selbst betreffend, dass dessen Sein von *Plato* in der Art hätte »construirt« werden können — es ist *Zeller*, der die Anweisung auf diese Möglichkeit giebt —, dass die niedrigeren Begriffe mittelst der höheren die Explication des höchsten gewesen wären [723]). Aber selbst ohne dass wir die Frage aufwerfen, ob auch mit Benutzung eines solchen Auswegs der Sache an und für sich zu helfen wäre, genügt es hier zu bemerken, dass es ein Factum ist (was *Zeller* auch ausdrücklich zugiebt), dass der genannte Ausweg von *Plato* nicht benutzt worden ist und er dessen ungeachtet Nichts vom Sein der Ideen ablassen will. Es mag auch zugestanden werden, dass, nachdem jede der Ideen als ein selbstständig Seiendes aufgezeigt worden war und somit die höchste Idee dieses Sein *in toto* constituiren musste, an guten Gründen zu der genannten Unterlassung es ihm nicht gefehlt hat. Nicht bloss, dass *Aristoteles* oder wir selbst es als einen doppelten Widerspruch erkennen müssten, wenn mit der eben genannten Bedeutung der höchsten Idee ihr Charakter, abstract zu sein, vereinigt oder das Abstracte als ein für sich Seiendes gesetzt, und

723) S. l. c. (Ed. I) S. 208.

nichtsdestoweniger ein Bedürfniss einer Explication in demselben angenommen wäre, d. h. wenn das *in toto* Seiende als eine transcendente Realität einem anderen Sein entgegengesetzt werden sollte. Es kommt noch dazu, dass eine solche höchste Idee, d. h. ein solches höchstes und absolutes Sein wie τὸ ἕν, nach dem, was *Plato* selbst ausdrücklich aufgezeigt, nicht einmal wäre oder ein ἕν wäre, wohl aber allem Sein entgegengesetzt wäre.

Noch deutlicher aber und in positiver Form, sowohl in Betreff der Beweisführung als ihres Resultats, lässt sich Dasselbe darthun, wenn wir ferner zur Betrachtung der Ideen und der höchsten Idee von dem Gesichtspunkte aus, dass sie nothwendiger Erklärungsgrund und nothwendiges Princip des Relativen sein sollen, übergehen, — ein Gesichtspunkt ihrer Betrachtung, der auch von *Plato* am häufigsten in den Vordergrund gestellt worden und der in der ganzen Ideenlehre der populärste ist. Richten wir hierbei zuerst unsere Aufmerksamkeit auf diesen Gesichtspunkt der Betrachtung insofern, als von demselben aus der allgemeine Beweis für die Wirklichkeit von Ideen ausgeführt ist, so haben wir in diesen unseren Untersuchungen schon mehrmals Gelegenheit gehabt zu zeigen, dass die Ideen bei *Plato* durch den genannten Beweis nicht als ein Seiendes neben einem anderen in irgend einer Weise Reellen oder als eine *causa formalis* im Verhältnisse zu einem in irgend einem Sinne oder auf irgend eine Weise anderswoher gegebenen Inhalte hervortreten. Wir haben ganz im Gegentheil gesehen, dass den Ideen diesen Beweisen zufolge die Bedeutung des allein wahrhaft Seienden zukommt, sowie auch dass sie im Gegensatz gegen jede Art von Production, Causalwirksamkeit oder dergleichen in und mit ihrer Wirklichkeit oder durch eben die Art, in welcher ihr Sein somit bestimmt ist, mit diesem Sein oder als seiend auch alle Causalität, von der überhaupt die Rede sein kann, in sich begreifen[724]. Besteht nämlich die Summe der psychologischen und logischen Beweisführung darin, dass im Begriffe der wirkliche Inhalt jeder Erkenntniss und ebensowohl auch das Sein, durch dessen Gegenwart das Veränderliche Etwas und Dieses ist, aufgezeigt wird, so liegt darin, wie leicht zu finden, was erstens

724) S. oben S. 251 f., 324 f.

die dadurch ausgedrückte und dargethane Stellung und Bedeutung der Ideen, der Grund des Relativen zu sein, betrifft, dass die Ideen in der ebengenannten Rücksicht sich zu dem Anderen als das (selbstständig) Seiende zu dem nicht (an und für sich) Seienden verhalten. Daher erhält diese unmittelbare Folge daraus, dass die Ideen in jedem Falle und bei jeder Bestimmung des Sinnlichen das Seiende sind, wie wir schon gesehen, bei *Plato* ihren Ausdruck sowohl auf der einen Seite die causirenden Ideen betreffend darin, dass es nicht diese sind, die in den Dingen sind — und dass sie, wenn dem so wäre, gleichsam irgend ein Substrat oder irgend ein Anderes voraussetzen würden, an dem sie inhaerirten —, sondern umgekehrt die Dinge, die in den Ideen sind[725]), als auf der anderen Seite das Causirte anlangend darin, dass das Sinnliche an den Dingen oder die Materialität selbst von *Plato* nicht als ein Sein im Gegensatz gegen die Ideen, sondern als eine Form bestimmt wird, in welcher diese selbst als Dinge oder in und mit den Dingen hervortreten[726]). In Betreff der Ideen selbst wiederum, wie sie durch denselben Beweis als das wirklich Seiende hervortreten, leuchtet ein, dass sie eben diesem Beweise zufolge und insofern derselbe bindend sein soll, alle Bedingungen eines selbstständigen Seins nothwendig in sich schliessen müssen, und daher auch von *Plato* dem gemäss, was er vom Begriffe eines solchen Seins und eben damit zugleich von den Ideen als der wirklichen Manifestation und Realisation dieses Begriffes gezeigt hat, je als Einheit und Vielheit bezeichnet werden[727]).

Eben bei dieser Auffassung der Ideen als des Seienden oder bei dieser Weise, ihre Bedeutung und ihren Charakter als solchen zu erweisen, führt nun ihr Begriff selbst die unabweisliche Forderung einer höchsten Idee mit sich, so nämlich, dass die Beweise selbstständiger Ideen im Allgemeinen, wie schon oben gezeigt worden, in der That erst dadurch Beweiskraft besitzen, dass sie zugleich eine höchste Idee beweisen und folglich in derselben Bedeutung und von denselben Gesichtspunkten

725) S. oben S. 252 und l. c. e Parm. N. 688.
726) S. oben S. 332 ff. et ll. ib. all., womit vgl. *Zeller* l. c. II. S. 472 ff.
727) S. oben S. 221 f. 250 f., 323 f.

aus den Begriff auch dieser Idee angeben. Darum ist auch, wie wir gesehen, der eigentliche Beweis dafür, dass es eine höchste Idee giebt, von *Plato* dem Ausgangspunkte der ganzen Ideenlehre gemäss von psychologischer Seite oder aus der Betrachtung des Inhalts und des Gegenstandes der Erkenntniss im Begriffe eines Aeussersten und Selbstgenügenden, eines ἱκανόν an dem Wissen und für dasselbe, geführt, und ebenso ist die nächste Bezeichnung dieser Idee als der durch den nämlichen Beweis gewonnenen höchsten, in Analogie mit einer logischen und formellen Betrachtung der Ideen im Allgemeinen, die einer höchsten Einheit und eines Principes alles Anderen und Vielen. Da nun *Plato* in seiner Betrachtung der höchsten Idee bei diesen erkenntnisstheoretischen und logischen Beweisen und Bezeichnungen ihres Seins stehen geblieben ist, so kommt hierzu die Aufgabe, nach den allgemeinen Grundsätzen, die wir in dieser Rücksicht nach dem Platonismus selbst geltend gemacht, die eben genannten Beweise so zu sagen auf ihren ontologischen Ausdruck zu bringen. Oder, um es mit andern Worten auszudrücken, da bei *Plato* jede Untersuchung und Determination des Wissens zugleich unmittelbar von dem Sein und für dasselbe gilt, so folgt hieraus erstens, dass ebenso nothwendig, als aus psychologischem und logischem Gesichtspunkte die Betrachtung der Ideen im Allgemeinen und der Beweis ihrer Wirklichkeit, wofern beide sich nicht selbst aufheben sollen, auf eine höchste Idee verweisen oder einen Beweis einer solchen und die Bestimmung derselben nach jenen Gesichtspunkten ausmachen, ebenso nothwendig dasselbe auch aus ontologischem Gesichtspunkte gelten muss. Ist hinwiederum im Sein der Ideen selbst der Grund der Nothwendigkeit einer höchsten Idee aufgezeigt, so ist es klar, dass in und mit einem solchen Beweise auch eine Bestimmung ihres Begriffes aus demselben Gesichtspunkte gewonnen sein muss, oder dass eine solche Betrachtung damit zugleich die Betrachtung der Art ist, wie die Bestimmungen, welche früher von den Ideen im Allgemeinen aufgezeigt worden sind, auf die höchste als solche, sofern sie auch von ontologischer Seite als das sich selbst genügende Sein soll gedacht werden können, welches das absolute Princip alles Anderen ist, ihre Anwendung haben.

Um uns also von dem logischen und formellen Ausdrucke

für die höchste Idee den Uebergang zu dem letztgenannten zu bereiten oder den ontologischen finden zu können, brauchen wir uns folglich nur noch einmal des eigentlichen Begriffs der Ideen als des *sensu eminenti* oder selbstständig Seienden und des allgemeinen oder formellen Ausdrucks der Bestimmtheit einer jeden derselben, Einheit in der Mannigfaltigkeit zu sein, durch welche ihre eben genannte Bedeutung von *Plato* erwiesen ist, zu erinnern, und diese beiden Charaktere der Ideen nach der Art, in welcher sie in den verschiedenen Ideen vereinigt gedacht werden können und müssen, mit einander zusammenzustellen. Betrachten wir die beiden angeführten Charaktere der Ideen im Verhältnisse zu einander und zu den Ideen, so ist allerdings unläugbar, dass beide von den Ideen gültig sind und somit auch, wenn die letztgenannten *in abstracto* gefasst werden, beide als dasselbe bezeichnend betrachtet werden können, oder es ist m. a. W. unläugbar, dass nicht weniger im Begriffe ein unveränderliches und nothwendiges Sein — und damit auch der Inhalt des Werdens oder dessen, was das Unveränderliche wird —, als in seinem Charakter von Bestimmtheit der formelle Ausdruck für die Denkbarkeit eines solchen Seins gefunden ist. Dessenungeachtet zeigt sich ohne Schwierigkeit, dass diese formelle Bestimmtheit der Ideen den Ausdruck und die Affirmation eines absolut Seienden als solchen, d. h. eines absolut Seienden seinem Inhalte nach aus ontologischem Gesichtspunkte betrachtet, doch nicht unmittelbar oder direct enthält. Logisch oder nur als solcher gefasst ist nämlich jeder Begriff (das, was er ist) oder wird er als dieser bestimmte Begriff ebenso wesentlich durch seine negativen Determinationen als durch die, welche als positive an ihm gegenwärtig sind, constituirt. Damit aber ist nicht allein ein Nichtsein von und in jeder Idee unmittelbar ausgesprochen, oder ist nicht allein zugestanden und behauptet, dass »an jeder Idee viel Seiendes, unzählig Nichtseiendes« ist, sondern überdies noch ist zu bemerken, dass, da dieses Letztere sich nur als ein anderes Sein denken lässt — die Negation von Nichts ist keine Negation — und also selbst eine Idee ist, aber eine solche, die ein Anderes ist als das Andere, dessen negative Bestimmung sie bildet, es auch klar ist, dass, sobald eine Idee als den übrigen in grösserem oder geringerem Grade entgegengesetzt gedacht wird — oder dass an einer

jeden Idee, von welcher eine solche Entgegensetzung in irgend einem Masse gilt —, jede negative Bestimmung, also auch ihre logische Bestimmtheit im Ganzen, in welcher nämlich auch jene negativen Bestimmungen inbegriffen sind, die Affirmation eines relativen Seins, d. h. die Negation der Idee als des absolut Seienden bezeichnet. Und obwohl jede Idee auf diese Weise, da sie zu allen in Relation und daher in irgend einer Art von allen wesentlich bestimmt ist, insofern alle formell enthält, ist es dennoch leicht zu begreifen, dass diese logische Vollkommenheit einer Idee nur insofern zugleich eine reelle und ontologische ist (oder ontologisch die Bedeutung einer Vollkommenheit hat), als dieselbe Momente des eigenen Seins der Idee ausdrückt oder eine Affirmation von (selbstständigem) Sein an ihr ausmacht. Wenn aber also die Ideen reell betrachtet in höhere und niedrigere zerfallen und dabei eine jede von diesem reellen Gesichtspunkte aus in eben dem Masse höher ist, in welchem ihr Verhältniss zu den übrigen oder ihre Bestimmtheit durch diese zugleich Bestimmtheit durch sich selbst ist, so werden wir auf diese Weise mit Nothwendigkeit endlich auf eine solche Idee geführt, in welcher das logische Sein mit dem ontologischen zusammenfällt, d. h. in welcher jede Bestimmung von der Idee als solcher affirmirt oder ihre Bestimmtheit an und durch sich selbst ist: was zugleich natürlich der Begriff der höchsten Idee wäre. Kurz gesagt: jede Idee ist ein Sein in absoluter Bedeutung und ist dieses in und mit dem, was in ihr den positiven Gedankeninhalt ausmacht, — oder dieses ihr Sein, seinem Inhalte nach betrachtet, wird von den Ideen, welche als positive Bestimmungen in sie eingehen, constituirt. Daraus folgt, was nun die höchste Idee an und für sich betrifft, ebensowohl, dass sie (ihrer eigentlichen Bedeutung oder ihrem Begriffe nach) das — in allen Rücksichten — Seiende ist, als auch, dass diese Bedeutung ihr dadurch zukommt, dass sie alles Sein — nicht von sich ausschliesst, sondern — in sich enthält, d. h. alle Ideen als positive Bestimmungen in sich hat. In der That wird durch die Art, wie der Begriff des Seins von *Plato* gefasst ist und die Bedingungen der Bestimmtheit desselben von ihm angegeben sind, die Idee, welche ein sich selbst genügendes Sein (ein *ἱκανόν*) ausmachen und zugleich als Idee den Charakter einer Ein-

heit in der Mannigfaltigkeit besitzen oder an den übrigen Ideen theilnehmen soll, damit zugleich zu derjenigen, welche reell und ideell das System der Ideen im Ganzen ist oder mit diesem zusammenfällt, und folglich eine (von den übrigen verschiedene) oder eine andere als jede von den übrigen — im Verhältnisse zu ihnen ein Nichtsein — ist, nicht insofern als diese sind, sondern insofern als eine jede derselben (zugleich) nicht ist. Wenn nun die höchste Idee erst auf diese Weise als das im eigentlichsten Sinne Seiende begreiflich und begriffen ist, so folgt weiter, was ihr Verhältniss zu allem Anderen betrifft, dass sie, wenngleich »zuletzt unter allem Erkennbaren (*ἐν τῷ γνωστῷ*) und nur mit Mühe zu erblicken«, doch »wenn man sie erblickt hat, auch gleich dafür anerkannt wird, dass sie die Ursache alles Richtigen und Schönen ist«[728]). Einerseits ist es nämlich dem Begriffe dieser Idee selbst zufolge natürlich, dass sie ausser dem, was eine jede der übrigen Ideen ist, und eben dadurch, dass dies im Verhältnisse zu allen übrigen gilt, auch das, was an jeder derselben ein Nichtsein ausmacht, d. h. die anderen Ideen, welche von jedem Besonderen negirt sind, in sich fasst. Fügen wir nun ferner hinzu, dass auch das Nichtsein des Sinnlichen im Verhältnisse zur Idee oder die Verschiedenheit desselben von dieser doch nur durch eine Idee sich denken lässt und wirklich ist (oder dass das Sinnliche nur aus dem Grunde ein anderes Sein als jede Idee ist, weil »andere und entgegengesetzte Ideen in dasselbe eingehen«), so ist es klar, dass nicht nur in und mit der höchsten Idee alle übrigen Ideen ihre Erklärung finden müssen, sondern dass auch, da mit dem ganzen Grunde die Folge als solche gegeben sein muss, die höchste Idee in irgend einer Weise zugleich den Begriff des Sinnlichen, oder dessen Sein durch die Ideen, in sich enthält.

Dass nun die Sätze, welche hiermit entwickelt worden, nicht solche dem *Plato* nur aufgebürdete sind, welche nur von uns mit grösserer oder geringerer Wahrscheinlichkeit oder Gültigkeit als Consequenzen der Platonischen Ideenlehre aufgezeigt werden können, dagegen aber der Begriffssphäre dieser Lehre selbst oder dem, was *Plato* von der höchsten Idee gedacht hat, fremd sind:

728) Rep. VII, S. 517 C.

dies wagen wir in Folge des Inhalts dieser Sätze und ihres Verhältnisses zu allem Vorhergehenden bestimmt zu behaupten. Insofern diese Sätze die Bedeutung der höchsten Idee selbst angeben, sind sie in der That nur eine nach *Plato's* eignen Prämissen ausgeführte Fortsetzung und Verfolgung des analytischen Regresses zu den Ideen, welcher in seiner Ideenlehre das hauptsächlich Hervortretende ist, oder richtiger gesagt nicht einmal dieses, sondern nur der ontologische Ausdruck eben des Schlusspunktes in diesem Regresse, welcher psychologisch und logisch von *Plato* selbst dargestellt worden ist. In dieser Rücksicht bildet also unser Raisonnement nur einen aus den Bestimmungen, welche *Plato* mit ausdrücklichen Worten von den Ideen im Allgemeinen in logischer und ontologischer und von der höchsten Idee in logischer Beziehung ausgesagt hat, gezogenen Schluss in Betreff dessen, was von der letzteren ontologisch gelten muss, einen Schluss also, so zu sagen, von drei Bekannten auf ein Viertes. Was hinwiederum den aus der Bedeutung der höchsten Idee hervorgehenden Gesichtspunkt für die Erklärung des Sinnlichen betrifft, so muss allerdings zugestanden werden, dass dieser Gesichtspunkt rücksichtlich seiner Platonisch-geschichtlichen Gültigkeit geringere Evidenz hat, da jenes Problem dem progressiven Theile der Philosophie angehört, welcher erst unter der Voraussetzung, dass das höchste Princip vollständig entwickelt worden, möglich ist, und folglich der Zusammenhang dieses Problems mit den von *Plato* selbst ausgeführten Beweisen nicht ein so unmittelbarer ist als der der Frage nach dem Principe selbst. Dies aber zugestanden, ja selbst angenommen, dass *Plato* selbst nicht in irgend einem höheren Grade von Klarheit sich Rechenschaft von der näheren Art abgelegt, in welcher das Sinnliche im Verhältnisse zu dem wesentlich Seienden zu erklären sei[729]), sind doch in Betreff der soeben gegebenen allgemeinen

729) Wir haben oben (S. 342 f.) bei der Anführung von *Plato's* Aussprüchen über das aus der höchsten Idee hervorgehende Wissen mit Absicht das Zweideutige seiner eigenen Worte beibehalten. Die Rede war dort von dem Unterschiede zwischen dem mathematischen und dem dialectischen Wissen und von der Beschaffenheit des letzteren. In dieser Rücksicht heisst es am Ende des VI. Buches des Dial. De Republica, dass, insofern beide

Andeutung in dieser Hinsicht zwei Bemerkungen zu machen. Theils, dass diese Andeutung in der That die nothwendige Folge

Wissen sind, beide von den sinnlichen Datis und Factis, welche erklärt werden sollen, auf gewisse Hypothesen als auf *fundamenta declarationis* — oder von dem *αἰσθητόν* auf gewisse allgemeine Begriffe, durch welche das Seiende in jenem (oder der Begriff desselben) gefasst werden könne — zurückgehen. Diese Hypothesen stellt die Mathematik als für Alle evidente Wahrheiten (in Definitionen und Axiomen) auf, um, ohne weitere Gründe von diesen anzugeben oder um ihrer Erklärung willen neue Hypothesen aufzustellen oder auf neue *fundamenta declarationis* zurückzugehen, aus ihnen die Consequenzen zu ziehen und auf solche Weise bis zum Ende fortzufahren; — d. h. um das fragliche *demonstrandum*, welches als Factum affirmirt war, zu beweisen; wo *Plato* noch hinzufügt, dass die Mathematik sich sinnlicher Abbilder ihrer Begriffe bediene (an gezeichneten Figuren ihre Beweise ausführe u. s. w.). Im Gegensatze hierzu begnügt sich die Dialectik nicht damit, auf die genannten Hypothesen als *principia demonstrationis* für das Factische zurückzugehen, sondern sie setzt ihren Regress von den Hypothesen (d. h. den allgemeinsten Begriffen vom Veränderlichen, bei welchen die Mathematik stehen blieb) weiter fort, die Hypothesen nur als Hypothesen betrachtend. Sich dieser als *ἐπιβάσεις καὶ ὁρμαί* bedienend, bis sie zu dem von allen Voraussetzungen freien Anfange von Allem — welcher als solcher die Idee des absolut Seienden oder, was dasselbe heisst, das absolut Seiende selbst, die Idee des Guten, ist — gelangt, erfasst sie dieses absolute Princip von Allem und, indem sie sich auf seine Consequenzen richtet, *οὕτως ἐπὶ τελευτὴν καταβαίνει, αἰσθητῷ παντάπασιν οὐδενὶ προσχρωμένη, ἀλλ' εἴδεσιν αὐτοῖς δι' αὐτῶν εἰς αὐτά, καὶ τελευτᾷ εἰς εἴδη.* Wir fügen endlich die Erinnerung hinzu, dass diese höchste Idee der Realgrund alles Seins genannt wird und dass nur in der jetzt angeführten Art ein wahres und wirkliches Wissen (d. h. eine wirkliche Erkenntniss des Seienden) möglich ist, dass es aber mit dieser Methode auch ein solches wirklich giebt (s. ll. citt. S. 344 f.). Die Bedeutung dieser zuletzt beschriebenen dialectischen Methode oder dieser *κατάβασις* fasst nun *Zeller* (l. c. II, S. 445—446; indem er l. c. e Dial. De Rep. mit Phileb. S. 16 C zusammenstellt) auf die Weise, dass sie einen Fortgang von dem allgemeinsten Principe alles Seienden oder dessen generischer Einheit durch alle Mittelglieder bis zu dem Besonderen bildet (l. c. S. 446; vgl. ll. citt. ex Ed. I. oben N. 672). Wir gestehen dieser Deutung als der einzig adaequaten in dem Falle Richtigkeit zu, dass man von der Voraussetzung ausgeht, dass die Ideen das Allgemeine seien, die höchste Idee also das Allgemeinste, und dass sie als solche das Einzelne immer gegen sich haben. Wenn dagegen diese Voraussetzung nicht unabhängig von der hier gegebenen Beschreibung der dialectischen Methode und vor derselben bewiesen ist, sondern vielmehr eine Frage enthält, auf welche die richtige Antwort einigermassen eben durch

aus den vorher gegebenen Bestimmungen der Ideen im Allgemeinen in ihrem Verhältnisse zu dem Sinnlichen und der Bedeutung der höchsten Idee als solcher insbesondere ausdrückt; wozu zweitens kommt, dass diese, es sei auch nur von uns gezogene, Consequenz gar nicht jeder historischen Basis von Aeusserungen in den Platonischen Schriften entbehrt, insofern diese ebensowohl die Idee für das, ohne welches das Sinnliche Nichts ist[730], als dieses selbst nicht für ein Seiendes, sondern

die angeführten Aeusserungen *Plato's* gewonnen werden soll, so muss andrerseits zugestanden werden, dass dieselben Aeusserungen ebensowohl und noch genauer nach den Worten aufgefasst dies enthalten können, dass in dem dialectischen Wissen oder der Einsicht, welche aus und von der höchsten Idee entwickelt wird, — und zugleich, nach *Plato's* idealistischem Standpunkte, in dem Gegenstande dieses Wissens — die Erkenntniss des Sinnlichen und das Sein desselben absorbirt sind, oder dass jenes Wissen und sein Object *eo ipso* das Wahre an der sinnlichen Erkenntniss und an dem durch sie gegebenen Sein ausmachen. Insbesondere erscheint diese Auffassung als die natürliche, wenn man mit der angeführten Beschreibung des Wissens oder des dialectischen Fortganges der Einsicht von der höchsten Idee aus die von *Plato* unmittelbar vorher angegebene Art, diese Idee selbst und ihr Verhältniss zu allem Anderen zu fassen, zusammenstellt. Gewiss ist es wenigstens, dass die angeführte Erklärung *Zeller's* den Platonischen Aeusserungen einen Sinn beilegt, welchen sie selbst nicht aussprechen. — Was wiederum die von *Zeller* citirte Stelle aus dem Philebus (s. oben S. 331) betrifft, so ist allerdings ganz unläugbar, dass an dieser eine Beschreibung des Fortganges des Wissens in bloss formellem Sinne oder von dem abstractesten Begriffe aus mittelst der Species bis auf das Sinnliche gegeben ist. Eine andere Frage ist es, ob das von uns aus dem Dial. De Rep. Angeführte im Verhältniss zu jener eine wirkliche Parallelstelle ist, oder richtiger, ob es nicht viel mehr enthält, als was in l. c. e Phileb. gesagt ist. In dieser Rücksicht wollen wir nur daran erinnern, dass, wie der Anlass im Phileb. zu der Beschreibung des wissenschaftlichen Verfahrens derjenige ist, eine Begriffsbestimmung und Classification in Beziehung auf die ἡδονή und die φρόνησις zu erhalten, so auch die ganze Betrachtung in diesem Dialoge der angewandten Philosophie zugehört oder sich nicht mehr um die Aufgabe dreht, die Ideen an und für sich zu bestimmen, sondern um die kosmologische Frage nach den Elementen des Endlichen und um das Aufzeigen und Fassen der Ideen (als des Bestimmenden) in diesem. Dagegen ist im l. c. e Dial. De Rep. die Rede eben von dem Systeme der Ideen selbst als dem wahrhaft Seienden und von dem Principe dieses Systems und dem Wissen von diesem und von allem Anderen nur in und mit jenem Principe.

730) S. oben S. 263 ff.

für eine Form, obwohl eine inadaequate, des Seins der Ideen [731]) erklären.

Hiermit wäre nun in Folge des metaphysischen Ausgangspunktes der Ideenlehre selbst, sowie der Prämissen, welche von *Plato* für ihre Gültigkeit und Wahrheit angeführt worden sind, nicht weniger die höchste Idee als mit ihr das System der Ideen und die ganze Platonische Philosophie ihrer speculativen Bedeutung nach in der That einen Schritt über die Bedeutung hinausgeführt, welche dieser Philosophie auch in ihrer letzten speculativen Darstellung von *Zeller* zuerkannt worden ist. Es ist nun übrig zu bemerken — was zugleich ein negatives Criterium der Richtigkeit des vorher Gesagten giebt und den Uebergang zu der endlichen Entscheidung in Betreff des Gegenstandes, welcher uns hier beschäftigt, bereitet —, dass aus denselben Gründen, aus welchen das angeführte Resultat gewonnen ist, endlich sich ganz natürlich erweist, warum eine nähere Entwickelung der Idee des Guten oder eine eigentliche Angabe dessen, was diese Idee sei, von *Plato* nicht gemacht ist oder nicht einmal gegeben werden konnte, und damit zugleich, warum der ganze eigentlich systematische oder progressive Theil der Philosophie bei ihm ausgeblieben ist. Der aus dem Vorhergehenden erhellende Grund davon ist in der That kein anderer als der, dass, sobald eine solche Entwickelung oder eine nach *Plato's* eigenen Beweisen in Beziehung auf den Begriff wahrer Realität wissenschaftlich gültige Bestimmung des Seins der höchsten Idee als eines wirklich absoluten gegeben wäre, dieses Sein nicht mehr (seiner Bedeutung nach dadurch erschöpft wäre, dass es) Idee gewesen oder nicht mehr als Idee auf adaequate Weise zu bezeichnen gewesen wäre. Oder dieser Grund besteht m. a. W. darin, dass die Bestimmungen, welche die Anwendung von *Plato's* vorhergehenden allgemein metaphysischen Untersuchungen über die Bedingungen selbstständiger Realität auf die höchste Idee, aus demselben Gesichtspunkte betrachtet, ausdrücken oder die positive Expression ihres universellen Seins enthalten würden, nicht mehr aus ihrer Wirklichkeit als Idee folgen oder Bedingungen davon, dass sie als solche die höchste sei, ausmachen würden.

731) S. oben S. 361 und ll. ibid. all. N. 726.

Dass es sich so verhält und dass also die Platonische Ideenlehre, bis an's Ende verfolgt, zugleich über ihren eigenen Standpunkt als Ideenlehre hinausweist, dies tritt in höchst merkwürdiger Weise sogar aus *Plato's* eigenen hieher gehörigen Darstellungen hervor, welche Darstellungen zugleich auf die Auffassung des Seienden, deren es hier bedarf, oder auf das Seiende, wovon die Idee Idee wäre, hindeuten. In dieser Rücksicht möge zuerst bemerkt werden, wie *Plato* zu wiederholten Malen bei mehr populärer Darstellung im Allgemeinen das Göttliche als Person fasst und wie er ganz und gar aus einem solchen Gesichtspunkte oder einer solchen Vorstellung von demselben die reinen und hinreissenden Grundzüge zu einer populären Religionslehre entwickelt hat, welche am Ende des zweiten Buches des Dialoges De Republica vorkommen[732]). Weiter erinnern wir daran, wie im Sophista neben den allgemeinen aus der

732) Rep. II, S. 379 A ff.: Gott (oder die Götter), im Verhältnisse zu welchem alle anthropomorphistischen Vorstellungen inadaequat sind — wie hier und an mehreren anderen Stellen polemisch gezeigt und eingeschärft wird —, ist wesentlich gut und kann nur Ursache des Guten sein (vergl. Phaed. 63 C und Theaet. S. 151 D: Gott ist keinem abgeneigt; S. 176 C: er ist in keinem Falle ungerecht, sondern im allerhöchsten Grade gerecht; Phaedr. S. 247 A, Tim. S. 29 E: als gut ist Gott ohne Neid; vgl. Rep. X, 517 E und l. c. I, S. 335 E, wo in Folge der Güte Gottes diese Eigenschaft auch von den Menschen gefordert wird); er ist ferner unveränderlich und wahrhaft (vgl. Phaedr. S. 246 C), und in Folge dessen, dass diese Bestimmungen in ihm vereinigt sind, das seligste Wesen von allen, obwohl ohne alle πάϑη (s. Theaet. S. 176 E; Rep. VII, S. 526 E; Phileb. S. 22 C, 33 B - C). Wir rechnen als hieher gehörend auch die tadelnden Urtheile, welche *Plato* über die zu seiner Zeit gewöhnliche physisch-allegorische Deutung der Mythen ausspricht (s. l. c. e Phaedr. oben N. 80; vgl. Rep. II, S. 378 D): man gebe dadurch der Religion und dem Göttlichen eine allzu niedrige und dem innersten Wesen und den Interessen des Menschen fremde Bedeutung, welche der ideellen und sittlichen entgegengesetzt ist, die nach *Plato* beidem zukommt. Diese Polemik ist übrigens nur in concreterer Form eben dieselbe, welche in mehr wissenschaftlicher Form im Phaed. in der Critik der *e causis physicis* anstatt aus Ideen versuchten Welterklärung dargestellt ist: s. oben S. 182 ff. Allerdings muss andrerseits zugestanden werden, dass *Plato* selbst sich von dergleichen physischen Erklärungen nicht ganz frei halten konnte, insofern »die geschaffenen Götter«, von welchen der Timaeus als von einer Art mittlerer Wesen zwischen Gott und dem Menschen spricht, die Gestirne sind (s. Tim. S. 39 E ff.)

Natur und Beschaffenheit des Wissens und des Seins als solchen geschöpften Gründen, mit welchen *Plato* die Materialisten und »die Freunde der Ideen« bekämpft, als eine *argumentatio e concessis* in Betreff des Seienden angeführt wird, dass es ungereimt wäre, wenn dieses ohne Vernunft und Leben wäre [733]). Hierzu kommt noch, dass dem Beweis im Parmenides, dass die Ideen das wahrhaft Seiende sind, als unmittelbare Folgerung beigefügt wird, dass sie also auch das wahre Wissen an sich haben oder dass dieses den Ideen zugleich zugehört und zugleich ein Wissen von den Ideen ist und dadurch von allem Anderen, — und dass nur in solcher Weise jedes andere und menschliche Wissen erklärt werden kann [734]). Als ein Gegenstück hierzu kann es betrachtet werden, dass, sobald die Idee im Verhältnisse zu der Welt und dem Menschen, d. h. in den (im engsten Sinne des Wortes) metaphysischen Bestimmungen, welche für den Menschen immer die concreteren sind, gefasst wird, sie in dieser ihrer kosmologischen und ethischen Bedeutung *de facto* zu der einer concreten und persönlichen Vernunft übergeht [735]). Am bemerkenswerthesten in dieser Hinsicht ist indessen ohne Zweifel das schon angeführte endliche Resultat des Beweises für die Idee des Guten, welches zugleich als der Höhenpunkt der ganzen Entwickelung der Ideenlehre —

733) S. oben S. 207 ff.; vgl. Parm. S. 134.

734) S. oben S. 229 f. 251 ff.

735) In ethischer Hinsicht verweisen wir auf ll. citt. oben N. 213; Theaet. S. 176 B; Rep. II, S. 383 C, X S. 613 A; wahre Tugend besteht im Aehnlichwerden mit Gott *κατὰ τὸ δυνατόν*: Phaed. S. 62 B f., wo das Verhältniss des Menschen zu Gott als ein rein persönliches, ein Verhältniss zu einer sittlichen Vorsehung und einem Gesetzgeber hervortritt; Phaedr. S. 273 E; Phileb. S. 39 E, Rep. X, S. 612 E — 613 A: der Tugendhafte ist von den Göttern geliebt und daher gereicht ihm Alles zum Guten; — in kosmologischer Hinsicht gehören hieher: Soph. S. 265 C ff.; Phileb. S. 26 E, 28 D ff. und der ganze Timaeus von S. 28 A, wo die Ursache der Welt immer als *νοῦς* oder *θεός* hervortritt; wobei der Satz in diesem Dialoge besonders bemerkt werden möge, dass, als Gott die Welt dem Schönsten und nach allen Seiten hin Vollkommensten möglichst ähnlich machen wollte, er sie zu einem lebendigen und vernünftigen Wesen bildete: Tim. S. 31 A (— obwohl dies allerdings zugleich in Hinsicht auf das Gebildete zeigt, wie wenig bei *Plato*, sowie bei den Alten überhaupt, mit dem *νοῦς* schon der Begriff der Persönlichkeit gegeben war).

soweit eine solche von *Plato* gegeben ist — betrachtet werden kann: dass die Idee des Guten als solche über das Sein — sowie freilich auch über das diesem relativ entgegengesetzte, d. h. das endliche Wissen — an δύναμις erhaben ist, oder nur darum mit dem Sein nicht zusammenfällt (nicht blosses Object oder, da dieses ja ideell ist, nicht blosse Idee ist), weil sie zugleich Princip des Wissens und der Wahrheit ist (die subjective Seite in sich fasst[736]).

Dessenungeachtet ist, wie gesagt, weder das wesentlich Seiende als Person — oder, um einen Ausdruck aus der modernen Philosophie zu entlehnen, als Subject-Object — deducirt, noch kommt dieser Charakter, wenn derselbe der Idee von *Plato* auch factisch beigelegt wird, in der eigentlichen Ideenlehre oder anderswo als in dem, was man eine *philosophia applicata* nennen könnte, zur Anwendung. Allerdings können wir nach dem, was oben dargestellt worden ist, *Zeller* nicht zugestehen, dass der genannte Charakter in irgend einer Weise der Bedeutung der Idee widerspreche, — was *Zeller* darauf gründet, dass nach seiner schon erwähnten Ansicht die Idee wesentlich das Allgemeine ist[737]). Wohl aber ist mit Hinsicht auf den genannten Charakter zu bemerken und zuzugestehen, dass dem als Idee gefassten Seienden oder der Idee als solcher sowohl diese Bestimmung als jede andere nähere Bedeutung ihres Inhalts in ontologischer Rücksicht gleichgültig ist, weil nämlich ein verschiedener Grad der Eigentlichkeit oder Vollkommenheit in Betreff der Wirklich-

736) Rep. VI, S. 509 B. — *Susemihl* (l. c. II, 1 S. 196) sieht übrigens hierin schon den entwickelten und vollkommen bewussten Ausdruck für die Persönlichkeit Gottes, was viel mehr ist als was wir aus den oben soeben angeführten Gründen den fraglichen Aeusserungen zuzuerkennen wagen.

737) S. *Zeller* l. c. II, S. 606. — Die Ueberzeugung, dass der Begriff der Persönlichkeit der Platonischen Idee nicht widerspricht, dass diese concret und dass sie in Allem immanent ist — diese Ueberzeugung ist in klarer und schöner Weise sowohl von *Volquardsen*, Plato's Idee des persönlichen Geistes, Berlin 1860, als von *Nourrison*, Exposition de la théorie platonicienne des Idées, Paris 1858, ausgesprochen worden. Dagegen findet man freilich bei diesen Gelehrten auch nicht einmal einen Versuch, die Möglichkeit oder Nothwendigkeit des Begriffes der Persönlichkeit im Verhältnisse zu der Platonischen Philosophie im Ganzen zu erklären oder nachzuweisen.

keit und Bestimmtheit des Begriffes als solchen durch das, was seinen reellen Inhalt oder die specifische Beschaffenheit desselben ausmacht, nicht entstehen kann, oder m. a. W., weil der Begriff als solcher ebensowohl und nicht weniger durch negative als durch positive, durch relative als durch absolute Determinationen wirklich und bestimmt ist. Und hiermit sind wir zu dem allgemeinsten Ausdrucke für den schwachen Punkt in der Platonischen Ideenlehre gelangt. Allerdings müssen wir dem oben Gezeigten zufolge es für ein Missverständniss halten, wenn behauptet worden ist, dass in Beziehung auf die Ideen die Begriffe von logischer und metaphysischer Realität von *Plato* identificirt worden seien. Dagegen ist es unläugbar, dass die Lehre von denselben wesentlich auf der Forderung beruht, dass das, was in jener Rücksicht, d. h. in Rücksicht auf logische Realität, bewiesen worden ist, *eo ipso* die Bedeutung eines in Beziehung auf denselben Gegenstand geleisteten Beweises in dieser, d. h. in der Rücksicht auf ontologische Realität habe, oder m. a. W. dass die Ideenlehre wesentlich auf der ihrer Richtigkeit nach niemals von *Plato* in Frage gestellten Voraussetzung der Gültigkeit des unmittelbaren Schlusses von der Realität und ihrer Beschaffenheit in ersterer auf dieselbe in letzterer Bedeutung beruht. Es ist in der That diese bei *Plato* immer wiederkehrende Forderung oder Voraussetzung, in welcher man den letzten Grund der wesentlichen Schwierigkeiten zu suchen hat, die in der Ideenlehre successiv hervorgetreten sind und die alle darin zusammengefasst werden können — was zugleich die unmittelbare Folge der eben genannten Voraussetzung ausdrückt —, dass die Ideen sowohl im Allgemeinen, als die höchste insbesondere, zwischen der Bedeutung von abstract formellen Begriffen und von concret selbstständigen Wesen gleichsam in der Mitte zu schweben scheinen, oder dass sie, je nachdem man bei der Betrachtung derselben von logischem oder von metaphysischem Gesichtspunkte ausgeht, beides werden können. Eben hieraus aber ist es möglich, die Stellung der Platonischen Ideenlehre zu dem Begriffe der Persönlichkeit zu bestimmen, sowie auch die Ansichten derer zu beurtheilen, welche behauptet haben, dass das Absolute bei *Plato* als individuell bestimmt worden sei, es sei nun, dass dies, wie *Ritter* dafürhält, eben die Bedeutung der Idee im Allgemeinen als solcher aus-

drücke[738]), oder dass nach dem, was sowohl in älterer als neuerer Zeit noch gewöhnlicher gewesen ist, das Absolute von *Plato*

738) L. c. II, S. 303, 306—307, 314. Die Gründe, welche von *Ritter* angeführt worden sind, um zu beweisen, dass die Ideen das Individuelle bezeichnen, sind: 1) Citate aus den Platonischen Schriften, welche darthun sollen, a) dass *Plato* die einzelne Seele als eine Idee gefasst; vor allen Theaet. S. 184 D: es ist nothwendig, dass die vielen *αἰσθήσεις* des Subjects eine Einheit *εἰς μίαν τινὰ ἰδέαν, εἴτε ψυχὴν εἴτε ὅτι δεῖ καλεῖν* haben; woneben auf Phaed. S. 76 D ff. verwiesen wird, »wo der Begriff der einzelnen Seele mit den Begriffen des Guten und Schönen zusammengestellt wird«, und auf Phaed. S. 102 B, wo »das, was *Sokrates* ist und was *Simmias* ist, von dem, was an beiden ist, unterschieden wird«; b) dass der Cratyl. S. 386 D u. ö. einzelnen Dingen und Handlungen ein constantes Wesen beilegt; 2) weil »das Allgemeine«, womit *Plato* die Idee in jedem Falle zu bezeichnen pflegt, oder *τὸ ἓν καὶ πολλά*« in der That das Subject bedeute, dem mehrere Prädicate beigelegt werden können«, oder m. a. W. weil Alles, was mit einem Substantivum bezeichnet wird, eine Idee sei (in Folge von Soph. S. 263 A, wo *Theaetet* als Beispiel eines *ὄνομα* gebraucht wird, und von Rep. X, S. 596 A — *εἶδος γάρ πού τι ἓν ἕκαστον εἰώθαμεν περὶ ἕκαστα τὰ πολλά, οἷς ταὐτὸν ὄνομα ἐπιφέρομεν* —, welche Worte *Ritter* so erklärt, dass »einem Jeden eine Idee beigelegt werde, was wir als ein Vieles mit demselben Nennworte bezeichnen«). — Hiergegen ist nun von *Zeller*, welcher, wie mehrfach angeführt, die Idee als das Allgemeine fasst (l. c. II, S. 422—423), bemerkt worden: 1) dass l. c. e Theaet. *ἰδέα* offenbar nicht in streng philosophischem, sondern in dem unbestimmten Sinne, in welchem dieses Wort an vielen Stellen bei *Plato* steht, gebraucht werde, wogegen Phaed. S. 102 B gerade gegen *Ritter* zeuge, indem nur das dem *Sokrates* und dem *Simmias* Gemeinsame die Idee sei, an welcher sie beide als Einzelne Theil haben; 2) dass, was l. c. e Crat. angeht, nicht die einzelnen Handlungen u. s. w., sondern ihre allgemeinen Begriffe den Inhalt der sie betreffenden Ideen bilden; 3) dass *Ritter* die Bedeutung des l. c. e Dial. De Rep. umkehre: gerade die Hauptsache dabei sei, dass das den Vielen gemeinsame *ὄνομα* der Idee entspreche. — Nach unserer Ansicht sind diese entgegengesetzten Erklärungen beide gleich richtig und unrichtig, aus dem einfachen Grunde, weil *Plato* durch seine Ideen ebensowenig das Allgemeine wie das Einzelne als das wesentlich Seiende zu bestimmen beabsichtigt hat. Die Frage von der Wesentlichkeit der Individualität und der Persönlichkeit als solcher war im Allgemeinen für die Alten nicht vorhanden, folglich auch nicht die von ihrem Gegensatze, dem Generellen als solchem; sondern das, was *Plato* durch die Ideen hat zeigen wollen, ist die Nothwendigkeit eines constanten, von dem Werden verschiedenen Seins, und ferner, dass dieses bestimmt, nicht *τὸ ἓν in abstracto* sei. Die einfachste und gewöhnlichste Art, wie die Wirklichkeit eines solchen, d. h. einer Idee, von *Plato*

als schöpferischer Geist gefasst und bestimmt sei[739]). Wir können nicht umhin, auch in dieser Rücksicht eine Analogie zwischen

dargethan wird, ist das Aufzeigen des Begriffes als des subjectiv und objectiv Wahren bei jeder Erkenntniss, welcher allerdings als solcher im Verhältnisse zu dem Sinnlichen zunächst als das Gemeinsame und die Einheit in dem Vielen hervortritt, — und an diese Art hat sich *Zeller* gehalten; es ist diese Seite an den angeführten Citaten, welche er hervorgehoben hat. Das Resultat wiederum, auf welches der genannte Beweis führte, bestand darin, dass es in jedem Werdenden und Veränderlichen, auch in dem Einzelnen, ein Sein oder eine Idee geben müsse, und dass diese als solche an sich bestimmt sei (— insbesondere zieht, wie wir gesehen, der Cratylus diese Folgerung aus den Beweisen des Theaetet); und dies ist es, worauf *Ritter* bei denselben Citaten reflectirt hat. Ebensowenig aber als durch die genannte Beweisführung dafür, dass die Idee wirklich sei, ausgesprochen ist, dass sie dies als das Allgemeine sei, ebensowenig ist durch die universelle Gültigkeit (in jedem Falle) dieser ihrer Wirklichkeit und dieses ihres Charakters, bestimmt zu sein, ausdrücklich angegeben oder bewiesen, was sie als solche sei, oder dass die Idee ihrem Wesen nach mit dem Begriffe von geistiger Individualität oder persönlichem Wesen zusammenfalle. — Was insbesondere die Seele und ihr Verhältniss zu den Ideen betrifft, so werden wir sogleich unten auf diesen Gegenstand zurückkommen.

739) In Hinsicht auf die Art und die Bedeutung, in welchen eine solche Auffassung des Absoluten dem *Plato* beigelegt worden ist, können die Ansichten in zwei getheilt werden: die Ansicht derer, welche behauptet haben, dass *Plato* sich neben den Ideen einen persönlichen schaffenden Gott gedacht habe, und die Ansicht derer, welche dafürgehalten, dass die höchste Idee (eben im Unterschiede von den übrigen) als ein vernünftiges und persönliches Wesen von *Plato* bestimmt sei. Die erstere unter diesen Ansichten theilt sich wiederum, wie *Zeller* bemerkt (l. c. II, S. 451 ff.), in zwei: die, dass Gott die Ideen als seine Gedanken oder seine immanenten Bestimmungen producirt, und die, dass er nach den Ideen als ewigen Urbildern das Sinnliche geschaffen habe. Die erste dieser Auffassungen des Verhältnisses Gottes zu den Ideen gehört vorzüglich denen zu, welche, obwohl sie sich in *Plato's* idealistischen Standpunkt nicht haben finden können, sondern die Ideen als subjective Gedanken über das Wirkliche betrachten, den Ideen doch eine grössere Bedeutung als die, Producte des menschlichen Denkens zu sein, zuerkennen wollten, und sie daher als Producte Gottes gesetzt haben. Man findet diese Ansicht, abgesehen von ältern Geschichtsschreibern, in der neuesten Zeit z. B. von *Stallbaum* (l. c. S. 269 ff.) dargestellt und von ihm theils auf *Plato's* (oben angeführte) populäre Aesserungen über Gott im II. B. des Dial. De Rep., theils auf alle die Sätze gestützt, in welchen gesagt wird, Gott (als der δημιουργός) habe auf die Ideen hinschauend nach ihnen die Welt gebildet, *»adeoque* (?) *ideas ipsas*

dem Eleatismus und der Platonischen Ideenlehre zu erkennen. Wir haben in der am Anfange gegebenen allgemeinen Uebersicht

creavisse« (so Tim. S. 28 A; Phaedr. S. 247 B; Rep. X, S. 596 A ff.; wozu endlich kommt Phileb. S. 28 C ff., 30). Ohne uns nun bei dem Sonderbaren des angeführten Schlusses — da die angeführten Stellen vielmehr, wie *Zeller* bemerkt (l. c. S. 426), beweisen, dass die Ideen dem Hinschauen vorausgesetzt werden — länger aufzuhalten, glauben wir zu genügen, wenn wir in Rücksicht auf die angeführte Ansicht bemerken, dass sie sich als unmöglich zeigt, sobald man in die Bedeutung der Platonischen Lehre von den Ideen als selbstständigen und reellen Wesenheiten nur einigermassen eingedrungen ist. Die einzigen unter den citirten Stellen, die für die Ansicht *Stallbaum's* zu sprechen scheinen könnten, sind die zwei zuletzt angeführten. Aber obwohl in dem Dial. De Rep. X, S. 597 B u. D Gott wirklich der *φυτουργός* genannt wird, welcher das »Bett an und für sich« oder seine Idee gemacht habe, so ist doch wohl zu bedenken, dass die ganze Darstellung a. a. O. (wie von *Zeller* bemerkt worden ist) einen ganz populären Charakter hat. Was hinwiederum ll. citt. e Phileb. betrifft, wo es heisst, dass es der königliche *νοῦς* des Zeus sei, welcher Alles ordnet und verwaltet, so muss, wie *Zeller* vollkommen richtig sagt, bemerkt werden, dass dem Zeus dieser *νοῦς διὰ τὴν τῆς αἰτίας δύναμιν* zukomme (S. 30 D), weshalb auch *νοῦς* nicht als identisch mit *αἰτία*, sondern als *αἰτίας συγγενὴς καὶ τούτου σχεδὸν τοῦ γένους* (S. 31 A) gesetzt wird; d. h. dass, wenn die *αἰτία* offenbar die Ideenwelt ist (wie *Zeller* in seinen Plat. Stud. S. 248 ff. bewiesen und gegen *Brandis'* Bemerkungen — l. c. II, S. 332 N. u) — u. A. in seiner Philos. der Griech. II, S. 438 auf's Neue geltend gemacht hat), diese sonach das Prius im Verhältnisse zur Seele ist; — ausserdem, dass die ganze Darstellung im Phileb. schon nicht mehr eine rein metaphysische Betrachtung der Ideen, sondern eine kosmologische von ihrem Verhältnisse zu dem Sinnlichen ist. — Was ferner die Ansicht derer (*Hermann's*, *Richter's* u. A.; s. *Zeller* l. c. S. 449 N. 2) betrifft, welche den Gott *Plato's* für den Erschaffer der Welt nach den Ideen als den ewigen *παραδείγματα* halten, so braucht man nur mit *Ritter* (l. c. S. 314 N.) und *Zeller* (l. c. S. 452) zu bemerken, theils dass man auf solche Weise zwei Principe — die Ideen und Gott — erhielte und dass Gott in solchem Falle selbst nach der Platonischen Ansicht als durch Theilhaben an den Ideen existirend gedacht werden müsste, d. h. dass ihm eine nur secundäre Wirklichkeit zukommen würde, — theils und insbesondere dass eben dieselben Bestimmungen in dieser Hinsicht, welche in mehr populären und mythischen Darstellungen Gott beigelegt werden, in andern unmittelbar der höchsten Idee zuerkannt sind (s. insbes. Rep. VI, S. 508 D, 509 B; VII, S. 517 C). Dass die höchste Idee auf diese Weise und nach den zuletzt citirten Stellen zugleich eine *causa efficiens* wäre — in dem Sinne nämlich, dass sie nicht nur *causa finalis*, oder dies mit Ausschliessung der *causa*

über die erstgenannte Ansicht ausgeführt, wie *Parmenides* bei seinen Forschungen nach einem absoluten und unsinnlichen Sein

efficiens oder mit Forderung einer solchen neben sich wäre –, ist vollkommen richtig (vgl. *Ritter* und *Zeller* l. c.); sie ist nämlich die absolute Ursache: was dies aber bedeutet, und dass damit nicht irgend eine Wirksamkeit oder dergl. der höchsten Idee beigelegt, sondern dass ganz einfach damit ihr Sein als das der höchsten Idee, wie es im Verhältnisse zu allem Anderen gedacht werden muss, bezeichnet ist, geht aus dem oben S. 325. 344 f. Gesagten deutlich hervor. — Was endlich die Ansicht betrifft, dass die höchste Idee selbst von *Plato* als schöpferische Vernunft oder als Subject gefasst sei, so geben ihre eigenen Anhänger (s. z. B. *Brandis* l. c. S. 327 ff.; *Steinhart* l. c. III, S. 311 ff., 455 ff; V, S. 213 ff., 689—690 N. 214) zu, dass weder das Eine noch das Andere von *Plato* ausgesprochen ist, gründen aber dieses, die Bestimmung Gottes als Subject, darauf, dass *Plato*, da er das absolut Seiende als concrete ideelle Realität und die höchste Idee als die concrete und reelle Einheit der übrigen gefasst habe, unter dieser nichts Anderes als eine persönliche Vernunft habe verstehen können (oder m. a. W., dass es für die Erklärung des Platonismus unzulänglich sei anzunehmen, dass *Plato* die höchste Idee nur als abstracte und formelle Einheit oder als *genus summum* gefasst habe), — jenes, die Schöpferthätigkeit Gottes, darauf, dass ohne eine solche die Ideen in Gott nicht ihren Grund gehabt oder nicht in causalem Verhältnisse zu ihm gestanden hätten. In Rücksicht auf das Erstere bemerken wir, dass, wie richtig auch derartige Folgerungen aus dem *Plato* sein mögen, nämlich von unserem Standpunkte aus, und wie sehr wir erkennen mögen, dass, da alle Objecte in zwei Arten — nämlich in concrete aber sinnliche (Dinge) und in ideelle aber (relativ) abstracte (Begriffe) — zerfallen, das Dritte, welches concret und ideell ist, damit zugleich mehr als Object, nämlich Subject sein muss, daraus doch weder folgt, dass *Plato* selbst diese Folgerung gezogen oder dies mit der Idee des Guten gemeint hat, noch, und viel weniger, dass eine solche Meinung von ihm bei der rein objectiven Betrachtungsweise, welche er mit dem ganzen Alterthume theilt, wissenschaftlich bewiesen ist, d. h. einen wissenschaftlich berechtigten Platz in seinem Systeme einnimmt. Hier kann die Anmerkung hinzugefügt werden, dass *Steinhart*, da er seine Behauptung in dieser Hinsicht vorzüglich auf die oben angeführte und als eine mehr populäre als streng wissenschaftliche von uns bezeichnete Aeusserung des Sophista gründet und also allen Ideen Persönlichkeit zugesteht, sich dadurch in einen sehr deutlichen Widerspruch mit seiner an anderen Stellen ausgesprochenen Behauptung, dass die Ideen selbstständige Genus- und Speciesbegriffe seien (s. z. B. l. c. III, S. 424—425 u. ö.) verwickelt; dass ferner, wenn *Brandis* denselben Charakter von Persönlichkeit als *nota specifica* der höchsten Idee zutheilt (l. c. S. 332), eine so wesentliche Verschiedenheit zwischen der höchsten Idee und den übrigen nicht im Geringsten von

im Denken einen Ausdruck für dasselbe in der That gefunden hatte, dass aber, obwohl der Grundsatz des Idealismus von ihm schon gefunden und ausgesprochen ist, insofern als *ταὐτὸν δ' ἐστὶ νοεῖν τε καὶ οὕνεκέν ἐστι νόημα*[740]), dieser doch in der Eleatischen Speculation isolirt und ohne Einfluss auf ihre Entwickelung im Ganzen dasteht[741]). Ganz ebenso ist in der That bei *Plato* das Verhältniss zwischen der Idee und dem Begriffe der Persönlichkeit. Wenn nämlich in und mit jener das wahrhaft Seiende als eine ideelle und concrete Wirklichkeit bewiesen und bestimmt worden ist, so leuchtet zuerst ein, dass in der Natur eines solchen Nichts ist, was hindern könnte, dasselbe als Persönlichkeit zu fassen, oder dass es keinen Widerspruch zwischen dem Begriffe jenes und dieser giebt. Doch nicht allein dies, sondern da das Wissen auch — ein Sein, eine Idee — ist, ja da einerseits die ganze Ideenlehre ebenso wesentlich eine Deduction des Wissens als des Seins ist, andrerseits die Ideen ein System bilden, in welchem alle in der höchsten ihre concrete Einheit haben, so wird diese Einheit auf diese Weise *de facto*, gleichwie das wahrhaft Seiende und eben weil sie dieses ist, zugleich zur reellen und concreten Einheit oder zum Systeme des wahren Wissens. Nichtsdestoweniger oder vielleicht richtiger eben in Folge dieses Verfahrens, welches der Ausdruck für *Plato's*

Plato's eigenen Aeusserungen bestätigt wird, dagegen auf sehr bemerkenswerthe Weise dem rein systematischen Verhältnisse oder so zu sagen der Continuität widerspricht, welche *Plato* unter den Ideen ausdrücklich feststellt. Was wiederum die Behauptung von der Schöpferthätigkeit anlangt, so ist dieselbe (sowie auch Einmischungen Aristotelischer Vorstellungen in den Platonismus, auf welche wir zurückkommen werden: s. *Brandis* S. 328) in der That nur in der empirischen Auffassung des Causalverhältnisses begründet (etwa wie die Behauptung von der nur subjectiven Bedeutung der Ideen in einer realistischen Auffassung des Begriffes der Wirklichkeit), über welche *Plato* eben durch seine Ideenlehre sich erhoben hat. Daher führt diese empirische Auffassung sowohl *Brandis* (S. 328) als *Steinhart* (III, S. 457), da sie doch andrerseits die Ewigkeit der Ideen retten wollen, in alle die Widersprüche hinein, welche von der Vorstellung einer ewigen Schöpfung unzertrennlich sind und welche in eben dem Masse deutlicher hervortreten, in welchem man sie aufzuheben bemüht ist (vgl. z. B. *Steinhart* l. c.).

740) Parmen. Fragm. v. 93. 741) S. oben S. 28 ff.

ursprünglich objective Anschauungsweise und für seinen ursprünglich objectiven Standpunkt ist, ist es doch nicht die Persönlichkeit oder das Subjective, welches die Bedingung der Wahrheit der Idee und den positiven Ausdruck für das Sein des Objects bildet, sondern vielmehr kommt in diesem Systeme erst durch die Idee — oder als einer Idee — der Persönlichkeit absolute Gültigkeit oder wesentliches Sein zu [742]). Gleichwie die Bemerkung in Beziehung auf die Eleaten charakteristisch ist, dass sie allerdings das Denken als Sein, nicht aber das Sein als Denken gefasst, ebenso gilt auch was den Platonismus betrifft, dass, obwohl der Begriff der Persönlichkeit in ihm in der That da ist, dessenungeachtet, da dieser Begriff als die letzte Conse-

742) Seinen Standpunkt und seine Ansicht in dieser Hinsicht hat *Plato* selbst vollständig so ausgedrückt, dass, obwohl Vernunft und Persönlichkeit wesentlich gleichartig mit dem Sein oder der Idee sind, diese doch erst dann, wenn sie mit Beziehung auf das Werdende gedacht wird, eigentlich als *νοῦς* und dann weiter als (individuelle) *ψυχή* gefasst wird, — in der Weise also, dass diese als Bestimmungen des wahrhaft Seienden aus dessen Charakter, Idee zu sein, folgen. In Beziehung 1) auf die Ideen oder das wahrhaft Seiende im Ganzen gehören hieher Sophista S. 248 E—249 A, wo es heisst, dass es ja ungereimt wäre, als eine nach *Plato's* Standpunkte von selbst klare Sache es in Abrede zu stellen, dass Vernunft und Denken (*νοῦς* und *φρόνησις*), Leben und Seele (*ψυχή*) dem absolut Seienden (der Ideenwelt) beiwohnen; und hiermit vollkommen übereinstimmend die soeben citirten Stellen aus dem Philebus (S. 28 D, 30 C—31 A), welche einerseits erklären, dass die Welt nicht vom Zufalle gelenkt werden könne, und andrerseits daraus schliessen, dass also dem Zeus zufolge der Macht der Ursache (des absoluten in ihm gegenwärtigen Seins) eine königliche Seele und königliche Vernunft inwohne und dass die Vernunft in solcher Weise mit der *αἰτία* verwandt *καὶ τούτου σχεδὸν γένους* sei. In Rücksicht 2) auf die menschliche Seele ist einestheils zu bemerken, dass, obwohl nicht weniger im Phaedon als an anderen Stellen (s. oben N. 738) gesagt wird, dass die Seele von göttlicher Natur sei und ihr wahres Leben in Gemeinschaft mit dem Wahren, Guten u. s. w. (d. h. mit den Ideen) habe, im eben genannten Dialoge doch besondere Beweise für die Unsterblichkeit der Seele von *Plato* ausgeführt sind, — was natürlich ganz überflüssig gewesen wäre, wenn die Seele von ihm wirklich als identisch mit der Idee gefasst wäre; anderntheils und insbesondere ist zu bemerken, dass der letzte und entscheidende unter diesen Beweisen hauptsächlich darauf gestützt ist, dass die Idee des Lebens eine wesentliche Bestimmung an der Seele sei (s. S. 103 D — 106).

quenz, nicht als der Grund und das Princip bei der Auffassung des wesentlich Seienden auftritt, die Bedeutung und Anwendung desselben in Beziehung auf den Begriff dieses Seienden dem *Plato* unbekannt geblieben ist.

Von dieser mangelhaften Entwickelung der höchsten Idee oder des Begriffes einer solchen ist es nur die natürliche Folge, dass wir bei *Plato* ebensowenig und noch weniger eine Deduction der übrigen Ideen aus der höchsten, d. h. eine systematische Darstellung der Ideen, und unter Voraussetzung einer solchen eine Deduction des Sinnlichen aus dem Absoluten zu erwarten haben, — welches Verhältniss *Plato* ausdrücklich zugestanden hat, indem er seinen Naturbetrachtungen keine höhere Gültigkeit als die einer *ὀρθὴ δόξα* zuerkannt hat. Allerdings nun — indem wir auf die Ansicht, welche dem *Plato* eine Schöpfungstheorie, so in Beziehung auf die Ideen als auf alles Andere, zugeschrieben hat, nicht wieder zurückkommen[743]) — hat *Ritter* auf eine unläugbar höchst scharfsinnige Weise versucht, in Betreff des Sinnlichen eine solche Deduction dem Platonismus abzugewinnen. Insofern, sagt dieser Gelehrte, als jede einzelne Idee für sich ein relativ unvollkommenes Sein sei oder an dem Nichtsein Theil habe, folge, dass, da (nach *Ritter's* Ansicht[744]) die höchste Idee als solche, zugleich wie sie das höchste Sein sei, auch das höchste Wissen oder die höchste Vernunft sei, und da dasselbe Verhältniss zwischen Sein und Wissen auch für die übrigen Ideen gelten müsse, die Unvollkommenheit dieser in der ersteren Rücksicht oder als seiender nothwendig auch für dieselben eine Affirmation von unvollkommenem Wissen in sich fasse. Da nun ein unvollkommenes Wissen, d. h. die *δόξα*, nach *Plato's* eigener Erklärung derselben in einer mehr oder weniger mangelhaften Auffassung des Verhältnisses der Ideen zu einander bestehe, das Sinnliche aber eben eine solche verworrene Vermischung von Ideen bilde, so sei in jener — der *δόξα* an der endlichen Idee und ihrem Bewusstsein — der Grund von diesem — dem Sinnlichen oder der *γένεσις* — zu suchen, welche letztere also nur für ein endliches Wissen wirklich oder ein Object sei, oder

743) S. was in dieser Hinsicht oben N. 739 angeführt worden ist.
744) S. oben N. 738.

m. a. W. auf der Unvollkommenheit des Wissens beruhe und als ein von dem der Ideen scheinbar verschiedenes Sein ein Erzeugniss jenes Wissens sei [745]). — Gegen diese Erklärung *Ritter's*, als Ausdruck für *Plato's* Ansicht betrachtet, ist indessen mehreres Wesentliche zu bemerken. Wahr ist's allerdings, dass *Plato* immer die *δόξα* und die *γένεσις*, sowie andrerseits die *ἐπιστήμη* und die *οὐσία*, unmittelbar verbunden sein lässt. Dagegen hat er niemals angegeben oder durch die Art und Weise seiner Darstellung angedeutet, dass er die *δόξα* in irgend ein Causalverhältniss zu der *γένεσις* gesetzt und also aus dem endlichen Subjecte auf das phänomenale Object geschlossen habe [746]), — was

745) S. *Ritter* l. c. II, S. 367—378.

746) Die vorzüglich hierher gehörige Stelle bei *Plato* ist Rep. V, S. 476 A ff.; s. besonders S. 477 C f., wo es heisst, dass die Verschiedenheit der Erkenntnissvermögen in der Verschiedenheit der Wirkung (in dem Grade der Gewissheit) und des Objects als zweier in jeder Aeusserung der Erkenntniss gegenwärtiger coordinirter Bestimmungen bestehe. — Allerdings könnte man für *Ritter's* Ansicht theils alle die Aussprüche *Plato's* anführen, in welchen er erklärt, dass die Ideen nicht einmal in einem unmittelbaren Causalverhältnisse zu der sinnlichen Welt stehen können (s. oben N. 685), theils auch im Zusammenhange hiermit den allerdings höchst bemerkenswerthen Satz, dass das nächste Princip der sinnlichen Welt als solcher eine endliche und secundäre Vernunft (vgl. oben N. 735) oder, wie es im Tim. S. 35 A ff. heisst, eine von Gott geschaffene Weltseele sei, welche älter sei als der Körper und an Würde über ihm stehe (— womit man vgl. Phileb. S. 23 C — 27 C, wo das *πέρας* in dem Sinnlichen und die *αἰτία* oder die Idee als zwei gesetzt werden, das Erstere näher mit der *αἰτία* verwandt als das *ἄπειρον* oder das Materielle in dem Sinnlichen). Dessenungeachtet muss bemerkt werden, dass was die zuerst angeführten Aeusserungen betrifft in diesen nicht gesagt ist, was die *causa proxima* sei; in Betreff der letzteren wiederum, theils dass die Weltseele doch niemals von *Plato* mit der menschlichen Seele identificirt wird, theils dass die Bildung derselben, wie diese im Tim. (l. c.) beschrieben wird, die Wirklichkeit des *θάτερον* oder des Principes des Sinnlichen schon voraussetzt. In Betreff wieder des Verhältnisses der menschlichen Seele zu dem Sinnlichen mag im Allgemeinen bemerkt werden, dass die Aeusserungen *Plato's* in Rücksicht darauf nur seine Verlegenheit bei der Erklärung des Endlichen und des relativen Gegensatzes desselben gegen die Welt der Ideen offenbaren und dass sie so wenig eine bestimmte und wissenschaftlich durchgeführte Ansicht über diesen Gegenstand ausdrücken, dass, wenn bei ethischen und von der subjectiven Seite ausgehenden Betrachtungen die Beschränktheit und Unvollkommenheit der Seele als Grund ihrer Relation zu dem Körperlichen

man wohl bei einer so wichtigen und für den Platonismus entscheidenden Frage erwarten könnte, wenn das Angeführte *Plato's* Meinung wirklich gewesen wäre. Aber auch ohne Rücksicht hierauf muss ferner bemerkt werden, dass um zugeben zu können, dass auf die genannte Art eine wirkliche Erklärung des Relativen gegeben sei, die erste Bedingung ohne Zweifel die ist, dass das Sein des endlichen Subjects selbst als ein anderes und und höheres als das, dessen Princip es sein soll, erklärt sein müsste, d. h. — auf Platonischem Standpunkte — dass aus der höchsten Idee oder im Systeme der Ideen selbst eine Idee aufgezeigt sein müsste, welche dieses endliche Subject wäre. Wenn es nun auch zugestanden werden kann, dass eine gewisse Tendenz zu einer solchen Auffassung des endlichen Subjects in den Beweisen für die Unsterblichkeit der Seele, sowie auch in einem gewissen Grade in ethischen Betrachtungen bei *Plato* sich offenbare [747]), so ist doch der erwähnten Forderung im Ganzen seines Systems so wenig Genüge geleistet worden, dass das endliche Subject oder die Seele weit entfernt, von *Plato* zu den *fundamentis declarationis* gerechnet zu werden, vielmehr in die Zahl der *declaranda* oder zu demjenigen Sein, welches durch Theilnahme an der Idee ist, nicht zu dem, durch Theilnahme an welchem Anderes ist, gestellt wird [748]). Im Allgemeinen gilt die gegenwärtige Frage betreffend dasselbe, was schon oben in Beziehung auf die Annahme der Persönlichkeit der höchsten Idee bemerkt wurde. Es ist schon früher gezeigt worden, dass das, was die Platonische Materie genannt worden ist, d. h. das, was die Verschiedenheit des Sinnlichen von den Ideen bewirkt, im

oder ihres Daseins in leiblicher Gestalt gesetzt wird (so z. B. im Phaedr. S. 276 A ff., 248 A ff.), dagegen sobald die Sache aus kosmologischem Gesichtspunkte betrachtet wird oder bei einer von objectiver Seite ausgehenden Darstellung gerade umgekehrt die Vereinigung mit dem Materiellen als Grund der Unvollkommenheit der Seele angegeben wird: s. z. B. Tim. S. 41 vgl. mit S. 44 A; Phaed. S. 66 B, 67 D; Rep. X, S. 611 C, 620 A.

747) S. oben S. 104 ff. und ll. ib. allatt., sowie N. 735.

748) S. oben N. 742; wobei zu merken ist, dass bei *Plato*, wie bei den übrigen Griechischen Philosophen, die Lehre von der Seele mit der von der körperlichen Wirklichkeit zusammengeordnet wird oder zu dem secundären Theile der Philosophie gehört, welcher von den Späteren Physik genannt wurde.

Verhältnisse zu diesen kein anderes Sein ist[749]). Es ist ferner hinzuzufügen, dass, wie das Wort, durch welches diese von Anderen so genannte Materie im Timaeus gewöhnlich bezeichnet wird, das Wort *θάτερον*, dasselbe mit demjenigen ist, welches im Sophista gebraucht wird, um das Nichtsein zugleich als den Ausdruck für die relative Unvollkommenheit einer jeden einzelnen Idee und ihrer Relation zu den übrigen zu erklären[750]), ebenso und eben deshalb dieses *θάτερον* selbst so bestimmt wird, dass es gewissermassen Gegenstand des Denkens ist[751]). Fasst man nun dieses mit dem soeben vorher Gesagten zusammen, so liegt es unläugbar in der Consequenz der Platonischen Philosophie, dass der Grund des Sinnlichen innerhalb der Ideenwelt gesucht werden muss, sowie allerdings auch, dass man, was die Art und Weise betrifft zu einer Erklärung zu gelangen, zunächst auf den Gedanken eines Verhältnisses zwischen den endlichen Ideen geführt wird. So viel ist wenigstens als ein Platonischer Gedanke und als eine Consequenz der Platonischen Ansicht klar und unläugbar, dass, wenn eine vollständige Entwickelung des Systems der Ideen gegeben wäre, auch die Erklärung des Sinnlichen von selbst folgen müsste[752]). Eben damit ist nun aber auch andrerseits ausgesprochen, dass, da aus angeführten Gründen eine solche Entwickelung des Princips bei *Plato* ausgeblieben ist, damit auch das Ausbleiben der Erklärung des Principirten folgen musste. Allerdings wird es also *Plato* möglich, immer von Neuem und in jedem einzelnen Falle ebensowohl jede einzelne Idee auf die höchste zurückzuführen als den nothwendigen Regress von dem Sinnlichen zu der Idee als dem Real grunde zu zeigen, oder darzuthun und unwiderleglich zu beweisen, dass jenes das, was es ist, nur durch die Ideen, und ausser diesen Nichts ist. Dessenungeachtet tritt das Sinnliche, so lange noch nicht aus den Ideen auch erklärt worden ist, wie es aus ihnen sich begreifen lässt — oder solange in den Ideen noch nicht zugleich der Formalgrund des Sinnlichen gefunden ist —, doch immer unter dem Anscheine eines von den Ideen Verschiedenen und ihnen relativ Entgegengesetzten hervor, welcher Gegen-

749) S. oben N. 684.
750) S. oben S. 218 f. und N. 684.
751) S. oben N. 680.
752) S. oben S. 342 f. vgl. mit N. 729.

satz, wenn er auch auf die genannte Weise stets auf's Neue aufgehoben werden kann und für metaphysisch ungültig erklärt werden muss, doch stets auf's Neue wiederkehrt.

Von diesen ungelösten Schwierigkeiten und von diesem Punkte in der wissenschaftlichen Entwickelung seiner Ideenlehre und seiner Philosophie im Ganzen, bei welchem *Plato* jenen Schwierigkeiten zufolge stehengeblieben ist, erkennen wir als einen Ausdruck auch dies, dass er nach der Angabe des *Aristoteles* in späteren Darstellungen [753]) die Ideen als ideelle Zahlen (*ἀριθμοὶ εἰδητικοί*) bezeichnet [754]) und in solcher Weise, wie *Zeller* ohne Zweifel ganz richtig bemerkt, durch eine symbolische Darstellung die Lücke auszufüllen gesucht haben soll, welche in der begrifflichen Entwickelung seiner Lehre entstanden war [755]). Die Veranlassung dazu, hierbei die Zahlen zu wählen, sowie auch, nachdem diese einmal gewählt waren, in einem gewissen Grade, wenn auch nicht das Symbol und das Symbolisirte zu verwechseln, doch so zu sagen in dem Ersteren stecken zu bleiben oder wenigstens, bei einem höheren Alter, sich mit demselben zu begnügen anstatt eine wissenschaftliche Erklärung zu versuchen, ist leicht zu finden und lässt sich einigermassen aus *Plato's* eigenen Schriften erkennen. Im Philebus [756]) hat

753) *Aristoteles* Metaph. XIII, 4; ed. *Becker* S. 1078, b, 9 ff.

754) S. l. c. I, 6; 8, 990, a, 30 f.; 9, 991, b, 9 ff.; XIII, 9, 1086, a, 2—13; XIV, 3, 1090 b, 31 ff. u. a. St.

755) L. c. II (Ed. 1), S. 210; vgl. Ed. II, S. 432.

756) S. 16 C. Wenn *Plato* l. c. sich auf die *παλαιοί* als Stütze seiner Ansicht beruft, dass Alles Einheit von Einem und Vielem sei, so glaubt *Zeller* (Ed. I, S. 216; vgl. Ed. II, S. 419, 431, 621), dass er sich mit diesem Ausdrucke auf die Pythagoreer berufe und schliesst daraus, dass er die Pythagoreische Zahlenlehre im Wesentlichen als identisch mit seiner Ideenlehre betrachte. Wir müssen gestehen, dass auch vorausgesetzt, die angeführte Erklärung des genannten Ausdruckes sei die richtige, wir dennoch aus der citirten Stelle des *Plato*, sowie auch aus der in Rede stehenden Darstellung des *Aristoteles* einen dem *Zeller's* entgegengesetzten Schluss zu ziehen bereit sind. Allerdings hat *Plato* hier wie an anderen Stellen das Verhältniss der Zahlen als dem der Ideen analog angeführt. Auf der anderen Seite muss jedoch erstens bemerkt werden, dass er selbst im Uebrigen (wie auch *Zeller* S. 431—132 und 481 in Beziehung auf andere hieher gehörige Stellen der Platonischen Schriften sagt) die Ideen und die Zahlen von einander, wie auch (wie wir oben S. 298 ff. und ll. ib. all. gesehen) die Mathe-

er selbst eine Andeutung und ein Beispiel davon gegeben, wie in den Zahlen und ihrem Verhältnisse zu einander und in der in ihnen dargestellten Verbindung von Grenze und Unbegrenztem ein bildlicher Ausdruck der Bestimmtheit der Ideen, ein System oder Einheit in der Mannigfaltigkeit zu sein, sowie auch ihres Charakters, constant und bestimmende Einheit zu sein, unter welchem Charakter ihre Gegenwart im Sinnlichen von ihm vorzugsweise gefasst und aufgezeigt worden war, gefunden werden kann. Hierzu kommt ferner, dass, da *Plato*, wie oben angeführt, die Materialität an dem Sinnlichen als den Raum bezeichnet[757]) und das Dasein der sinnlichen Dinge sich als eine Existenz der Ideen im Raume vorstellt[758]), es ganz natürlich ist, dass die mathematischen Zahlen (wie *Zeller* bemerkt[759]) nicht nur als Bilder, sondern als eine Art von Schemata der Ideen erschienen, — welche als solche mit den Ideen selbst eine gewisse Aehnlichkeit hatten. *Plato* hat sie auch selbst als eine Art von Verbindungsgliedern zwischen dem Ideellen und dem Materiellen bezeichnet — oder sie statt solcher gesetzt —, indem er sowohl im Timaeus das sinnliche Dasein nach mathematischen Gesetzen construirt als auch dem entsprechend im Dialog De Republica die Mathematik und die auf ihre Gesetze gegründeten Wissenschaften für Vorbereitungen und Uebergangsstadien von der sinnlichen δόξα zu einer wirklichen ἐπιστήμη erklärt[760]).

Diese mathematische Bezeichnung der Ideen war nun eben das in der Platonischen Lehre, was von den Repräsentanten der alten Academie, soweit wir von ihren Speculationen einige Nachrichten

matik als niedrigere Wissenschaft von der Dialectik bestimmt unterscheidet. Hierzu kommt ferner, dass auch *Aristoteles*, wie soeben angeführt wurde, sagt, dass *Plato* zwei Arten von Zahlen, nämlich neben den mathematischen die mit diesen ungleichartigen Idealzahlen (wovon unten sogleich mehr) angenommen habe. Nehmen wir diese Umstände zusammen, so können wir sie nicht anders betrachten denn als Beweise, dass *Plato* seine Ideenlehre nicht mit der Zahlenlehre identificirt habe (vgl. *Ritter* l. c. II, S. 381), und als eine Bestätigung der schon oben ausgesprochenen und auf Platonische Aeusserungen gestützten Ansicht über die Art, wie *Plato* den Pythagoreismus betrachtete und das Verhältniss desselben zu seiner Ideenlehre bestimmte (s. oben S. 18 ff.). 757) S. oben N. 684.

758) Vgl. oben S. 330 f. und *Zeller* l. c. S. 469 f.

759) L. c. S. 432. 760) S. oben S. 303 ff.

besitzen[761]), aufgenommen und in solcher Weise ausgeführt wurde, dass sie erklärten, dass die Ideen Zahlen s e i e n, oder die Ideenlehre in eine Zahlenlehre v e r w a n d e l t e n. Hieraus lässt sich auch das Verhältniss beurtheilen, welches ihre Ansicht zu der Platonischen Ideenlehre einnimmt, — und in diesem Verhältnisse entsteht keine wesentliche Verschiedenheit, wenn diese Academiker theils die Ideen ausdrücklich auf mathematische Zahlen zurückgeführt (was gewöhnlich dem *Speusippus* zugeschrieben wird), theils sie als ihrer Natur nach qualitativ bestimmte Idealzahlen sich vorgestellt haben[762]). Allerdings liegt in der letzteren Ansicht den Worten nach eine grössere Aehnlichkeit mit dem, was in dieser Rücksicht dem genuinen Platonismus beigelegt wird. Um nämlich die Verschiedenheit der Ideen von den mathematischen Zahlen auszudrücken, sagt man, habe *Plato* jene im Gegensatz zu den *ἀριθμοὶ μαθηματικοί* als *ἀριθμοὶ εἰδητικοί* bezeichnet; — aber allerdings hat er damit zugleich, durch die Art, in welcher er den Unterschied zwischen beiden bestimmte, das Bildliche in dem ganzen fraglichen Ausdrucke sehr deutlich zu erkennen gegeben. Diese Verschiedenheit soll *Plato* so angegeben haben, dass, während alle mathematischen Zahlen mit einander zusammengezählt werden können (*συμβλητοί* sind), dasselbe von den ideellen nicht gelte (sie sind *ἀσυμβλητοί*[763]): welche Verschiedenheit, da sie damit gleichbedeutend ist, dass das Verhältniss jener zu einander ein quantitatives ist, diese dagegen qualitativ bestimmt sind, damit zugleich und trotz aller Aehnlichkeiten — der Einheit in der Vielheit, dem Charakter von Nothwendigkeit und Masse u. s. w. —, welche zwischen den *ἀριθμοὶ εἰδητικοί* und den *μαθηματικοί* anerkannt werden mögen, von den ersteren den primitiven Charakter selbst, Zahlen zu sein, hinwegnimmt und läugnet[764]). Dagegen ist es klar, dass, sobald diese mathemati-

761) Vorzüglich, wie bekannt, aus dem XIII. und XIV. Buche von *Aristoteles*' M e t a p h y s i k.

762) S. l. c. XIII, 6, 1080, b, 11 ff.; c. 9, 1086, a, 2 ff.; c. 8, 1083, a, 27 ff. u. a. St.

763) L. c. I, 6, 987, b, 15 ff.; XIII, 6, 1080, a, 12 ff.; c. 7, 1081, a, 5 ff.; c. 8, 1083, a, 31 ff.

764) Vgl. *Zeller* l. c. II, S. 432, 436 und insbesondere P l a t. S t u d. S. 263; *Ritter* l. c. II, S. 381—382.

schen Ausdrücke als adaequate Bezeichnungen für das Sein der Ideen gefasst wurden — oder sobald die qualitative Zahl, wenn nämlich die genannte Distinction zwischen zwei Arten von Zahlen beibehalten wurde, als eine wirkliche Definition der Idee betrachtet wurde —, solches eine positive Veränderung des Platonismus in sich schloss, und zwar eine solche, welche in directem Widerspruche steht mit *Plato's* eigener Ansicht von der untergeordneten Bedeutung der Mathematik im Verhältnisse zu der Philosophie. Diese Veränderung besteht nämlich darin, dass das, was nach *Plato's* ausdrücklicher Erklärung, sowie auch nach der Natur der Sache selbst, nur Symbol der Idee war, statt einer solchen Bedeutung die einer dogmatischen Erklärung derselben erhält [765]). Was wiederum die eigentliche Bedeutung dieser Veränderung betrifft, so bezeichnet dieselbe, wie leicht zu sehen ist, dass die Ideen hiermit in eine Art von Dingen verwandelt worden sind. Davon zeigen sich auch die Folgen unmittelbar theils darin, dass, da die wesentlich seienden Zahlen, welche statt der Ideen gesetzt worden sind, nach der Platonischen Bestimmung der Ideen als χωϱισταί gesetzt werden, diese Zahlen damit zu einer Art von mystischen *entia metaphysica* werden — welche nur noch mystischer werden, wenn sie von mehreren Arten sind —; theils auch so, dass an die Stelle der logischen Deduc-

765) Man könnte vielleicht nicht ohne allen Grund in dieser Hinsicht das Verhältniss der alten Academie zur Platonischen Ideenlehre mit dem Verhältnisse der Megariker in ethischer Hinsicht zu *Sokrates*' Lehre von der Tugend und dem Wissen vergleichen, indem die Megariker, während die letztgenannte im Wissen eine wesentliche Bestimmung der Tugend sah oder dafürhielt, dass diese niemals ohne jenes (oder ohne zugleich Wissen zu sein) da sei, ihrerseits die Tugend mit dem Wissen vollkommen gleichsetzten. Doch liegt die Aehnlichkeit zwischen dem Verhältnisse der Megariker zu *Sokrates* und dem der alten Academie zu *Plato* überwiegend in dem allgemeinen Charakter des Dogmatismus, welchen die beiden nachfolgenden Ansichten durch die Art und Weise erhielten, wie sie die dialectische Speculation ihrer Vorgänger entwickelten. Vergleicht man dagegen die beiden Paare von Ansichten in Hinsicht auf die Veränderung im Inhalte, welche die Nachfolger mit den Ansichten ihrer Vorgänger unternahmen, so ist die Verschiedenheit der Academiker von *Plato* unläugbar grösser als die der Megariker von *Sokrates*, da jene eine blosse Analogie mit der Sache verwechselten, diese doch wenigstens an der Sache selbst festhielten, wenn sie dabei auch *partem pro toto* nahmen.

tion aus Begriffen eine physische Erklärung der Entstehung und der Production von Dingen tritt[766]). Wenn man aber auch von dem, was wir in Folge des Gesagten eine Verfälschung der Ideenlehre nennen können, oder von dieser Verwechselung des Zeichens und des Bezeichneten, deren sich die alte Academie schuldig machte, absieht; wenn man also die fragliche Benennung der Ideen nur für eine symbolische und gleichsam verkürzte Weise hält, ihre Bedeutung und ihr Verhältniss zu dem Relativen anzugeben: so ist doch auf jeden Fall zu bemerken, dass der Gesichtspunkt, von welchem aus diese Bedeutung und dieses Verhältniss dadurch gefasst und ausgesprochen ist, nur der ist, dass die Ideen Einheiten im Vielen ausmachen, d. h. dass es Ideen als solche giebt und dass sie das Bestimmende an dem Sinnlichen sind. Damit aber enthält die mathematische Bezeichnungsweise nichts Anderes als eine dogmatische Affirmation des Ausgangspunktes der Ideenlehre oder des allgemeinen Begriffes der Ideen und ihrer Bedeutung für das Sinnliche, dagegen aber gar keine Art von Fortgang zu einer wirklichen Erklärung des Zusammenhanges zwischen dem Relativen und dem Absoluten oder von Deduction jenes aus diesem, und drückt folglich nicht die Weise, die hierbei übriggebliebene Schwierigkeit zu lösen, sondern vielmehr die Verlegenheit, dieselbe nicht gelöst zu haben, aus. Dass nämlich diese Schwierigkeit auf die angeführte Weise nicht gelöst sei, wenn die mathematischen Zahlen auch beim ersten Anblick ein Vereinigungsglied zwischen dem Ideellen und dem Sinnlichen darzubieten scheinen, zeigt sich schon durch die Bemerkung, dass, sobald es sich um eine ontologische Deduction handelt, die Schwierigkeit, von den Ideen zu den Zahlen, sowie auch die, von diesen zu den Dingen zu gelangen, nicht geringer ist als die, von den erstgenannten zu den letzteren einen Uebergang zu finden.

Eben das zuletzt Angeführte, das Verhältniss und der Zusammenhang zwischen dem Absoluten und dem Relativen, ist

766) Vgl. *Arist.* Metaph. XII, 7, 1072, b, 30 ff.; XIII, 9, 1085, a, 7 ff.; XIV, 5, 1092, a, 8 ff. Das Obenstehende ist übrigens eine Bemerkung, welche schon die Alten gegen *Speusippus* richteten: s. *Cicero* de Nat. Deor. I, 13.

das Problem, welches *Aristoteles* zur Beantwortung aufnimmt. Enthält nun im Uebrigen unter Voraussetzung des von *Plato* eingenommenen allgemein philosophischen Standpunktes des Begriffs-Idealismus dieses Problem die doppelte Aufgabe, erstens von dem wesentlich Seienden einen solchen Charakter anzugeben oder dasselbe in der Art zu bestimmen, dass es, zweitens, als Grund des Relativen könne begriffen werden und also der Zusammenhang des Letzteren mit dem Ersteren wirklich aufgezeigt werde, so ist nicht zu läugnen, dass *Aristoteles* in dem Angeführten als das Grundproblem seiner Speculation eben den Punkt des Platonismus fixirt hatte, von welchem aus eine weitere Entwickelung des letzteren vonnöthen ist. Gleichwie also zugestanden werden muss, dass das erste Problem der Aristotelischen Philosophie seinem Inhalte nach das trifft, was das am allgemeinsten Vermisste an der vorher genannten ist, ebenso ist auch anzuerkennen, dass dieses Problem, was die Form desselben betrifft, welche in den oben angeführten Ausdrücken, *sensu strictissimo* gefasst, wiedergegeben ist, im Platonismus eine ungesuchte und natürliche Veranlassung hat. Der Ausgangspunkt, von welchem *Plato*, wie wir gesehen, die Veranlassung zu dem Beweise, dass es ein immaterielles und ideelles Sein geben müsse, ursprünglich und am öftersten entnimmt, ist die Betrachtung des wirklichen Wissens und seiner Bedingungen, sowie auch der Gesichtspunkt, von welchem aus dabei dieses ideelle Sein zuerst gefasst und bestimmt wird, der ist, dass es den Inhalt und das Object jenes Wissens bilde, d. h. der Gesichtspunkt subjectiv und objectiv gültiger Begriffe. Dabei ist nun ebenso klar, dass diese Begriffe selbst in der Bedeutung einer geforderten und gezeigten selbst unsinnlichen Realität in dem Sinnlichen und Relativen, ohne welche dieses nicht wäre, zunächst hervortreten müssen, als dass andrerseits nichtsdestoweniger, da ja die Zusammenfassung aller möglichen Begriffsbestimmungen am Individuellen dieses selbst doch nicht ausmacht oder mit demselben absolut zusammenfällt, das letztgenannte, das Ding, zugleich ein dem Begriffe relativ entgegengesetztes Element enthalten muss. — Dass nun der Aristotelismus, mit dem Ausgangspunkte von der jetzt angeführten Auffassung der Begriffe und ihres Verhältnisses zu den Dingen, und sofern er eine Erklärung dieses Verhältnisses suchte,

eine wirkliche Entwickelung der Lehre der alten Academie enthält, ist leicht zu finden, da das, was die erstgenannte Ansicht auf diese Weise für sich aufstellt, darin besteht, einen wirklichen Zusammenhang zwischen dem relativ Entgegengesetzten aufzuzeigen, welches von der letztgenannten Lehre — auch wenn man dieser noch so grosse wissenschaftliche Bedeutung zuschreibt — nur als solches oder in seinem Gegensatze affirmirt worden war. Inwiefern wiederum derselbe Charakter dem Aristotelismus auch in seinem Verhältnisse zu *Plato's* eigener Ansicht zukomme, ist eine Frage, deren Beantwortung zunächst von dem Sinne abhängen muss, in welchem in der Aristotelischen Ansicht die Entgegengesetzten als solche gefasst wurden und eine Erklärung ihres Verhältnisses folglich für nöthig gehalten und gesucht wurde.

Wir haben in der vorhergehenden Darstellung der Ideenlehre den soeben angedeuteten und als die unmittelbare Veranlassung des Aristotelismus angegebenen Gesichtspunkt bei der Betrachtung der Ideen als die logische Auffassung und Ableitung derselben bezeichnet. Ebenso haben wir oben gesehen, wie dieser Gesichtspunkt von dem ihm vorhergehenden psychologischen zunächst veranlasst wurde und aus ihm in der Weise hervorging, dass, wenn unter dem zuletzt genannten die Gegenwart der Idee im Bewusstsein als die nothwendige Bedingung der Möglichkeit einer wirklichen und insbesondere einer nothwendigen Einsicht gezeigt wurde, es davon der natürliche Fortgang war, mittelst Analyse des Inhalts und des Objects des Wissens den Begriff als das sowohl subjectiv als objectiv Wesentliche oder das eigentlich Seiende in dem Factischen — d. h. als die nothwendige Einheit in jedem Mannigfaltigen, das Beharrliche in dem Wechsel, die Form und das Gesetz in dem Materiellen u. s. w. — zu fassen und darzuthun. Bei *Plato* selbst bildet nun diese logische Betrachtung ein Stadium der Entwickelung der Ideenlehre oder des Zurückgehens von dem Sinnlichen und Phänomenalen zu den Ideen als dem Wesentlichen, aber nicht das Ende dieses Zurückgehens. Zu dem Stadium, welches die genannte Betrachtung bezeichnet, kommt nämlich noch das rein metaphysische Ableiten und Bestimmen der Ideen, wodurch erst, wie wir gesehen, jene Betrachtung ihre decisive Bestätigung

erhält und zu Ende geführt wird. Einerseits nämlich, insofern die logische und begriffsmässige Betrachtung des Seienden im Allgemeinen dargethan hat, dass jedes Seiende nothwendig als eine Einheit gefasst werden und mit Anderem »communiciren« muss (wodurch eben die Nothwendigkeit objectiv gültiger Begriffe bewiesen wird), ist es daraus nur eine unmittelbar gültige Consequenz, dass dieselben Charaktere, welche die Bedingungen für alles und jedes Wirkliche bilden und in demselben *de facto* hervortreten, auch von dem wesentlich Seienden oder den Begriffen selbst insbesondere als solchen gültig sein müssen und also in ihnen müssen aufgezeigt werden können. Andrerseits folgt daraus, dass der logische Beweis für die Begriffe in Rücksicht auf das Sinnliche universelle Bedeutung hat, oder dass der Begriff in jedem Falle das wahrhaft Seiende an jenem ist, dass es ohne diesen Nichts giebt. Und hierin haben wir nun auch in Betreff der Auffassung und der Bedeutung des Begriffes des Seins die principielle Verschiedenheit zwischen *Plato* und *Aristoteles* getroffen, eine Verschiedenheit, welche zunächst im Verhältnisse zu der Ansicht des Erstgenannten und zu unseren vorhergehenden Untersuchungen über dieselbe ihren allgemeinen Ausdruck darin hat, dass die logische Betrachtung des Seienden und dessen, was in diesem das Wesentliche ist, oder der Ideen, welche Betrachtung, wie angeführt worden, dem *Plato* die Bedeutung eines Ueberganges zu der Auffassung desselben Seins oder derselben Ideen an und für sich hat, — dass, sagen wir, diese logische Betrachtung dagegen bei *Aristoteles* diejenige ist, welche, ohne Hinblick auf die von uns innerhalb des Platonismus so genannte metaphysische Betrachtung, den speculativen Begriff des wesentlich Seienden oder den der objectiv gültigen Ideen vollkommen decken soll. Gleichwie die Ideen selbst ihrer eigentlichen Natur und ihrem Wesen nach dem *Aristoteles* mit einem Systeme von Genus- und Speciesbegriffen oder mehr oder weniger abstracten Formen an einem Inhalte gleichbedeutend sind [767]) — weshalb auch ihr Dasein ohne einen solchen Inhalt eine vollkommene Ungereimtheit wäre [768]) —, ebenso kann eben

767) Vgl. *Zeller* l. c. II, 2 S. 121.

768) Nichts ist geeigneter, die angeführte Verschiedenheit zwischen

darum dieser Inhalt, welcher natürlich das *principium individuationis* bildet, obwohl ohne die Form unwirklich, doch auch in

Plato und *Aristoteles* in der Auffassung des wesentlich Seienden zu erläutern, als die Auffassung und die Critik der Ideenlehre von Seiten des Letztgenannten. Wir können in dieser Hinsicht auf *Zeller's* gründliche und erschöpfende Behandlung dieses Gegenstandes in seinen Platonischen Studien verweisen. Das, woran wir uns in Betreff dieses Gegenstandes zu halten haben, ist erstens, dass *Aristoteles* die Platonischen Ideen im Allgemeinen als mit Genusbegriffen gleichbedeutend fasst, und dies in Folge der Beweise, welche *Plato* nach *Aristoteles'* Angabe gebraucht haben soll um darzulegen, dass es Ideen gebe, und in Folge des Gesichtspunktes, unter welchem die Ideen durch diese hervortreten. (Diese Beweise — welche mit den aus psychologischem und logischem Gesichtspunkte nach *Plato's* eigenen Schriften oben angeführten im wesentlichen zusammenfallen —, in der Metaph. I, 9, 990, b kurz angedeutet und im Commentar des *Alexander von Aphrodisias* zu dieser Stelle nach *Aristoteles'* verlorner Schrift De bono ausführlicher referirt, waren 1) λόγοι ἐπὶ τῶν ἐπιστημῶν: alles Wissen bezieht sich auf die an allem Einzelnen gleichbleibenden Begriffe; 2) τὸ ἓν ἐπὶ πολλῶν: was allen Einzelnen desselben Genus gemeinsam ist, muss etwas von diesen Einzelnen Verschiedenes sein; 3) τὸ νοεῖν τι φθαρέντων: der allgemeine Begriff, welcher als solcher ein Begriff von Etwas sein muss, bleibt in der Seele, auch wenn die einzelnen Erscheinungen zu Grunde gehen; 4) λόγος ἀκριβέστερος: die Dinge, denen gemeinsame Prädicate zukommen, müssen nach dem gleichen Urbilde gebildet sein, — wovon der angeführte Ausdruck; endlich 5) — nach einer mit Rücksicht auf des *Aristoteles'* Einwendung gewählten Benennung — τρίτος ἄνθρωπος: Dinge, welche einander ähnlich sind, können dies nur durch Theilnahme an einem Gemeinsamen sein, — womit die Art, wie *Aristoteles* Metaph. I, 6 ab init. den Anlass der Ideenlehre im Ganzen erklärt, zu vergleichen ist). Ausserdem bemerken wir weiter, dass *Aristoteles* mittheilt, dass nach *Plato* die Principien alles Seienden zwei seien, ein formelles und ein materielles, das letztere näher bestimmt als das Grosse und das Kleine (was vermehrt und vermindert werden könne oder auf verschiedene Weise bestimmbar sei; vgl. Phys. III, 4, 203, a, 3 f., 6). Die Bedeutung und Anwendung dieser Principien bei *Plato* erstreckt *Aristoteles* übrigens auch auf die Ideen selbst, so dass diese unmittelbar durch die Einheit entstanden wären oder dass die Einheit ihr unmittelbares (Formal-) Princip ausmachte, die übrigen Dinge dagegen in den Ideen ihren unmittelbaren Formalgrund hätten (oder die Ideen sich zu den Zahlen und den Dingen verhielten, wie sich τὸ ἓν zu den Ideen verhält): s. Metaph. I, 6, 987, b, 20 ff.; insbes. 988, b, 8 ff. et capp. sqq.; Phys. III, 4, 203, a, 9. — Der Anlass zu der ersteren von diesen Annahmen des *Aristoteles*, zu seiner Auffassung der Ideen als Genusbegriffe, und somit auch der Grad von Gültigkeit, welcher dieser Auffassung zu-

Rücksicht auf seine Bedeutung nicht auf den Begriff eines Nichtseienden beschränkt sein [769]).

kommt, ist aus dem Vorhergehenden (s. oben S. 320 ff. et ll. ib. all.) klar. Wenden wir uns zu der letzteren Annahme, der von den doppelten Principien, welche *Plato* an die Spitze seiner Erklärung der Ideen und der Dinge gestellt haben soll, und vergleichen dieselbe mit dem Inhalte der eigenen Schriften *Plato's*, so ist es allerdings nicht schwer, die Parallelstellen aus diesen zu finden; sie sind, wie *Zeller* l. c. S. 248 ff. angegeben hat, einerseits Soph. S. 243 E ff. und Phileb. S. 16 C, andrerseits Phileb. S. 23 C — 27 C. An den ersteren giebt *Plato* die Einheit und die Vielheit als die Bestimmungen oder die Momente jedes wahrhaft Seienden an. An der letzteren wird es ausgesprochen, dass alles wirkliche Sein Einheit des *πέρας* und des *ἄπειρον* sei, deren Vereinigung endlich eine äusserste und vernünftige *αἰτία* voraussetze (vgl. l. c. S. 28 C f.), und welche beide in ihrem Verhältnisse zu einander sowie auch zu dem aus beiden Gemischten und Producirten (dem *μικτόν*, der relativen Wirklichkeit) ungefähr auf dieselbe Weise beschrieben werden, auf welche *Aristoteles* nach dem soeben Angeführten die beiden s. g. Platonischen Principien charakterisirt. Hierzu kommt endlich Tim. S. 27 D ff., 34 C ff., 47 E, 48 E — 51 B, 52 A ff., wo 1) das immer Seiende, Vernünftige und Bestimmende, das Urbild (*παράδειγμα*), 2) das Werdende und Sinnliche, das Abbild (*μίμημα*), zu einem Ausdruck von jenem durch die Gegenwart des mathematischen Verstandes als bestimmenden Gesetzes gebildet, 3) *τὸ πανδεχές*, *χώρα*, das Unbestimmte und Bildbare (*τὸ μεταληπτικόν* nach *Aristoteles* Phys. IV, 2, 209, b, 13), von einander unterschieden werden, — wonach das Abbild oder die endliche Welt nach *Plato* zugleich von dem *νοῦς* und von der *ἀνάγκη* bestimmt ist (— wobei wir übrigens auf den Beweis *Zeller's*, l. c. S. 250—252, für die Identität der Bedeutung der beiden Classen von Sein, welche an den beiden citirten Stellen des Phileb. u. Tim. angegeben werden, aufmerksam machen). Nun ist jedoch zu bemerken, dass die ganze Betrachtung an den beiden zuletzt angeführten Stellen (Phileb. S. 23 ff. und Tim.) kosmologisch und nicht mehr rein metaphysisch ist (— die Bedeutung davon werden wir sogleich unten im Texte noch deutlicher angeben), oder dass, gleichwie dasjenige Sein (*τὸ μικτόν*, *τὸ μίμημα*), dessen Elemente angegeben werden sollen, nach dem, was im Phileb. deutlich wird (vgl. S. 23 D, 25 D ff., 26 D) und im Tim. (z. B. S. 29 B ff., 46 C ff.) auf das Ausdrücklichste ausgesagt ist, weder das Seiende im Allgemeinen noch das absolut Wirkliche (die Ideen), sondern das Relative und Sinnliche ist, ebenso auch die Betrachtung der Principien selbst an diesen Stellen eine relative, d. h. eine solche Betrachtung derselben ist, welche sie nicht mehr in Rücksicht auf ihr Sein an und für sich, sondern als Principe des Principirten (oder im Verhältnisse zu diesem) auffasst (— weshalb im Phileb. zwischen dem in den Dingen gegenwärtigen *πέρας* und der absoluten Ursache unterschie-

Von dieser ursprünglichen Verschiedenheit der Art und Weise, wie bei *Plato* und bei *Aristoteles* der Gegenstand der

den, im Tim. das Göttliche selbst nur als mittelbares Princip des Producirten, mittelst des mathematischen oder endlichen Verstandes, d. h. der Weltseele, gesetzt wird: S. 41 C; vgl. oben N. 684). Wenn hingegen diese relative und secundäre Bedeutung der angeführten Bestimmungen und Principe — als Bestimmungen und Principe nicht des Seienden im Allgemeinen, sondern des Sinnlichen und Gewordenen (vgl. ll. citt. e Phileb. et Tim. und Tim. S. 52 B—D) — nicht bemerkt wird, so ist es damit erstens deutlich gegeben, dass die Auffassung und die Darstellung, welche oben nach *Aristoteles* angeführt worden ist, ganz natürlich und nothwendig als die richtige und allein mögliche hervortreten muss. Es ist nämlich in solchem Falle einleuchtend, dass, wie das Bestimmbare die Bedeutung eines ursprünglich Wirklichen neben dem Bestimmenden erhalten soll, so auch das letztgenannte — d. h. die Ideen, welche nämlich im Verhältnisse zu dem Sinnlichen gefasst wesentlich bestimmend sind — als solches, d. h. in der Bedeutung eines Formalprincips genommen werden muss, wenn sein eigentliches Wesen und sein Begriff angegeben und gefasst werden soll. Kommt aber den zwei Elementen, in der angeführten Weise gefasst, absolute Bedeutung zu, so giebt es zweitens keinen Grund, ihren principiellen Charakter nur auf das Verhältniss zu dem Sinnlichen zu beschränken, sondern es ist im Gegentheil natürlich, dass dieselben Principien, durch welche die Dinge wirklich sind, auch in den Ideen, insofern diese ein Sein für sich bilden, wiedergefunden werden müssen (vgl. *Aristot.* Metaph. I, 6, 987, b, 18), ja dass dieses als von *Plato* selbst in Betreff der Elemente alles Seienden durch die aus Phileb. und Tim. angeführten Stellen bestätigt erscheinen muss; — denn kommt dem ἄπειρον absolute Bedeutung zu, so wird es ja ganz richtig sein, dasselbe als die nähere Bezeichnung dessen anzusehen, was τὰ πολλά ausmacht, und bildet das πέρας — das Formalprincip, das Genus — den adaequaten Ausdruck für die Bedeutung der Idee, so wird diese in jedem Falle die Einheit, also in der höchsten Instanz oder als höchste Idee τὸ ἓν κατ' ἐξοχήν sein (vgl. Metaph. I, 9, 991, a, 30), um so mehr, da *Plato* selbst sie so genannt hat. — Wenn nun der Platonismus auf diese Weise gefasst und in seinen Grundzügen charakterisirt wird, so wird er allerdings aus guten Gründen zum Gegenstande der critischen Bemerkungen, welche von *Aristoteles* gegen denselben gerichtet wurden, da es nämlich nur eine allzu deutliche Ungereimtheit und Vereinigung widersprechender Annahmen wäre, wenn, nachdem die Ideen in Folge der Beweise für ihre Wirklichkeit als logische Genusbegriffe aufgefasst und ihrer Bedeutung für das factisch Wirkliche gemäss in ihrem Verhältnisse zu diesem als die Formalprincipe der relativen Dinge bestimmt worden sind, eben diese Ideen nichtsdestoweniger als für sich seiende Substanzen gesetzt oder dadurch, dass man ihnen an und für sich eine »Materie«

Philosophie aufgefasst und bestimmt wird, ist nun die Verschiedenheit beider in Betreff der Fassung des eigentlichen und höch-

oder eine Bestimmtheit beilegt, zu einer Art von Dingen (αἰσθητὰ ἀΐδια) neben den Dingen, deren Genus sie bilden, gemacht, und also ihre Beziehung auf die letztgenannten und ihre Immanenz in dem, was eben aus ihnen erklärt werden müsste, aufgehoben (d. h. die Ideen als ein χωριστόν gesetzt) würden. — Diese Bemerkungen des *Aristoteles*, welche für seine Auffassung der Platonischen Ideen höchst charakteristisch sind und alle von der Voraussetzung ausgehen, dass die Ideen Dinge ausser oder neben dem Sinnlichen seien, aber dessenungeachtet vollkommen dieselben Elemente wie dieses besitzen, können ganz kurz auf Folgendes reducirt werden: es giebt keinen Grund, Ideen anzunehmen, weil aus den für ihre Wirklichkeit angeführten Beweisen folgen würde, dass es Ideen auch von Verhältnissen, Kunstproducten u. s. w. gäbe, da es doch ungereimt wäre, dass andere selbstständige Ideen als solche von selbstständigen Dingen existirten (Metaph. I, 9, 990, b, 8; 991, b, 4 ff.; wogegen die entgegengesetzten Aeusserungen *Plato's* in Betreff dessen, was er unter Ideen verstand, s. oben S. 316 ff., 330 f.). Weiter, bemerkt *Aristoteles*, ist die Annahme von Ideen überhaupt ungereimt und für die Erklärung der Dinge unnütz, da sie ja nur eine überflüssige Verdoppelung der Dinge darstellt, durch welche die Erklärung der gegebenen nicht erleichtert wird; da es ferner ungereimt wäre anzunehmen, dass das, was dem Genus nach verschieden ist (die ewige Idee und das vergängliche Ding), der Species nach ähnlich sei – den Ideen komme ja derselbe Inhalt zu wie den Dingen, deren Ideen sie sein sollen, nur dass einer jeden das Wort »an sich« (αὐτὸ) hinzugefügt werde —; und da Ideen, auch wenn es solche gäbe, weder bestimmend (bewegend) im Verhältnisse zu den Dingen, noch ein in ihnen immanentes Sein wären: l. c. I, 9, 990, b, 1—6; III, 2, 997, b, 3—12; VII, 16, 1040, b, 25—34; X, 10, 1059, a, 10—14; I, 7, 988, b, 1 ff.; 991, a, 8 ff.; b, 1 ff.; 992, a, 22 ff. Für das Ding und die Idee endlich, als neben einander seiend, müsste es nothwendig ein gemeinsames Drittes, d. h. eine neue Idee (einen τρίτος ἄνθρωπος u. s. w.) geben, was wiederum ein Gemeinsames voraussetzt u. s. w. *in infinitum*: l. c. I, 9, 991, a, 1—8; 990, b, 17; VII, 13, 1039, a, 2 u. a. St. — Nicht weniger deutlich wird indessen durch Vergleichung mit der ganzen vorhergehenden Darstellung, dass diese auf genannte Weise critisirte Ansicht, von welcher der Aristotelismus die unmittelbare Fortsetzung und weitere Entwickelung bildet und von welcher die Lehre dieses Systems von der Immanenz der Formen eine sehr nöthige Correction enthält, – dass, sagen wir, diese Ansicht nicht die des *Plato* ist und dass also des *Aristoteles* Polemik gegen die Platonische Ideenlehre, wenn sie auch allerdings im Ganzen die Mängel anzeigt, welche in der Lösung des Problems der Philosophie von ihr übrig gelassen worden (vgl. oben S. 72 ff.), doch in ihren besonderen Argumenten den *Plato* nur indirect und

sten Problems der Philosophie nur die natürliche Folge oder genau gesprochen nur ein anderer Ausdruck. Bei *Plato* bestand dieses — allerdings niemals vollständig ausgeführte — Problem

nur zum Theil trifft. In ganz eigenthümlicher Weise wird das zuletzt Gesagte dadurch factisch bestätigt, dass diese Bemerkungen des *Aristoteles* gegen die Ideenlehre auf angeblichen Schwierigkeiten an derselben beruhen, welche doch von *Plato* selbst im ersten Theile des Dial. Parmenides ausdrücklich angeführt worden sind, »was er doch wohl schwerlich gethan haben würde (bemerkt *Zeller* l. c. S. 257 ff.), wenn er nicht überzeugt gewesen wäre, dass seine Lehre von den Ideen dadurch nicht getroffen werde.« — Es entgeht uns nicht, dass mit dem hier Gesagten zugleich auch behauptet worden ist, dass *Aristoteles* die Ansicht seines Lehrers im Ganzen nicht richtig aufgefasst und wiedergegeben habe, und dass, wenn wir somit dem beistimmen, was *Zeller* als das Resultat seiner vergleichenden Betrachtung der Aristotelischen Darstellung der Lehre *Plato's* und der, welche in *Plato's* eigenen Schriften gegeben ist, ausspricht (s. l. c. S. 291 ff.; Philos. d. Griech. II, S. 478 ff.), ein solches Urtheil Manchem allzu gewagt und nicht glaublich erscheinen wird. Was wir hierauf zu antworten haben, besteht kurz darin, dass wir glauben müssen, was wir aus vorliegenden Factis — welches hier die Platonischen Schriften sind — bewiesen haben. Die Argumente, welche mit Rücksicht auf die Sache selbst für die Treue und Richtigkeit des Aristotelischen Berichts angeführt worden sind, gründen sich alle auf die Voraussetzung, dass *Plato* eine s. g. Materie neben den Ideen oder dem ideellen Principe angenommen habe, und nur unter dieser Voraussetzung kann eine Vertheidigung des genannten Berichts möglich werden; eben diese Voraussetzung aber ist aus dem nämlichen Berichte genommen und trifft, wie oben gezeigt worden, mit *Plato's* eigener Darstellung nicht zusammen. Es wäre übrig zu sagen, dass hiermit dem Ansehen »des grossen Stagiriten« zu nahe getreten sei; wogegen wir nur bemerken wollen, dass ein solches Argument, wie uns scheint, in noch höherem Grade in Beziehung auf *Plato* angewendet werden muss, wenn es ihm nicht vergönnt wird, dass seine Lehre, ungeachtet sie in der von ihm selbst gemachten urkundlichen Darstellung vor uns liegt, nach dieser, und nicht statt dessen nach der Auffassung eines Andern beurtheilt werde.

769) Daher tadelt *Aristoteles* an *Plato*, dass dieser die Materie dem *μὴ ὄν* gleichgesetzt habe, und unterscheidet seine eigene Auffassung derselben von der *Plato's* auf die Weise, dass, wenn nach der letztgenannten die Materie an sich das Nichtseiende sei, dagegen nach seiner Ansicht ihr nur in abgeleiteter Weise (*κατὰ συμβεβηκός*) die *στέρησις* zukomme, während sie an sich von der Negation verschieden und dem Seienden näher sei und in gewissem Sinne eine Substanz (*οὐσία*) genannt werden könne: Phys. I, 9, 192, a.

darin, nachdem einmal das nothwendige Princip des Sinnlichen in der Idee gegeben war, vor Allem dieses höchste Princip selbst im Begriffe einer höchsten Idee aufzuzeigen und als sich selbst genügend oder wirklich absolut zu fassen und für das Bewusstsein zu bestimmen. War nun in und mit dem Wissen von diesem, oder in der höchsten Idee, eine wirkliche Einsicht von dem an und für sich Seienden als solchem gewonnen, so musste ferner daraus die Erklärung sowohl des Relativen als die des Seins der Idee von selbst folgen, oder jene — die Idee — *eo ipso* dieses — das Relative — enthalten und in irgend einer Weise ausmachen. — Dem ganz entgegengesetzt ist dem *Aristoteles* die (durch einen analytischen Regress von dem Factischen gegebene) Voraussetzung, von welcher die Philosophie auszugehen hat, eine Dualität von einander relativ entgegengesetzten und zugleich einander bestimmenden Principien für alles Wirkliche. Wenn die Form und Materie so nach ihrer allgemeinen Bedeutung als zwei ursprünglich von einander Unabhängige, obwohl einander Bedingende gefasst sind, so wird die Aufgabe der Philosophie darin bestehen, mittelst einer näheren Bestimmung des Begriffes des ersten oder positiven Princips dieses (durch seinen Charakter als »Kraft«) als den wissenschaftlich bestimmbaren Grund des Zusammenhangs beider und damit zugleich als den Grund der gegebenen Wirklichkeit zu erweisen[770]).

Hiermit vollkommen übereinstimmend gestaltet sich endlich auch bei beiden Philosophen der Begriff und die nähere Bedeutung der progressiven Seite oder Abtheilung der Philosophie oder die Anwendung des Princips. *Plato* giebt in seinen kosmologischen Betrachtungen als die Elemente, von welchen alles sinnlich Wirkliche eine Verbindung und ein Product sei, den Gegensatz zwischen dem *πέρας*, dem sich selbst Gleichen, dem Masse, der Ursache der Ordnung und Bestimmtheit, und dem *ἄπειρον* an, d. i. dem, was immer ein Mehr und ein Weniger werden könne, was der Grund von Wechsel und Veränderung sei, was immer werde und niemals sei; bei ihm ist indessen dieser Gegensatz nur von secundärer Bedeutung. Allerdings bildet

770) Vgl. *Zeller*, Philos. d. Griech. I, 119—120, 125—126; II, S. 31 ff., 653 ff.

τὸ ἄπειρον in der Kosmologie eine factische Voraussetzung[771]), aber nur aus dem Grunde, weil es nur in der Dialectik und durch die Ideen seine Erklärung erhalten kann. Dort hinwiederum fällt es mit dem (allerdings von *Plato* niemals vollkommen fasslich gemachten) Begriffe des *μὴ ὄν* zusammen[772]). Eben daher muss natürlich der Betrachtung des anderen Elements in diesem Verhältnisse zu dem *ἄπειρον* auch in Beziehung auf die Natur und Beschaffenheit dieses Elements eine secundäre Bedeutung zukommen: die kosmologische Auffassung der Ideen ist nicht eine Auffassung derselben an und für sich oder des wahrhaft Seienden als solchen. Dies hat auch in *Plato's* kosmologischen Sätzen darin seinen Ausdruck, dass, obwohl das *πέρας* und das Mass des Relativen aus den Ideen und ihrem Systeme — oder »der Vernunft« — abzuleiten sind, dieses oder das höchste Princip alles Geordneten und Massbestimmten doch in dem letztgenannten das unmittelbar Bestimmende nicht ist, sondern in sich die Urbilder der mathematischen Gesetze enthält, welche als solche das Mass selbst oder die Grenze im Verhältnisse zu dem Unbestimmten bilden[773]). — Eben dieser Gegensatz, welcher bei *Plato* innerhalb der angewendeten Philosophie auftritt, wird dagegen bei *Aristoteles*, nach seinem allgemeinsten Ausdruck entwickelt und wissenschaftlich gefasst und bestimmt, der Gegenstand der höchsten und primären Abtheilung der Wissenschaft. Es ist das Bestimmen der Idee an und für sich, was dem *Plato* als das eigentlich Interessante in der Philosophie gilt, und erst nachdem diese hierin zur Klarheit gelangt und damit zugleich das absolute Princip des Phänomenalen anzugeben im Stande war, konnte die Aufgabe entstehen, mittelst einer dem Objecte nach von der Dialectik verschiedenen kosmologischen Betrachtung in den Erscheinungen der Idee ihre relativen Bestimmungen aufzuzeigen und dadurch in und mit der Auffassung dieser, der Idee, jene, die Erscheinungen, zu erklären[774]). Wenden wir uns da-

771) S. ll. citt. e Phileb. et Tim. oben N. 768.

772) S. oben N. 684 und *Zeller* l. c. II, S. 464.

773) S. oben S. 338 ff., N. 746 und *Zeller* l. c. II, S. 500.

774) Daher ist es, da *Plato* in den Ideen einen wirklichen Erklärungsgrund der Phänomene niemals hat aufzeigen können, ebenso folgerichtig als für ihn charakteristisch, dass er seinen kosmologischen Untersuchungen nur

gegen zu *Aristoteles*, so ist bei ihm die successive Determination des an sich allgemeinen Begriffes mit dem Uebergange desselben zur phänomenalen Existenz identisch; die Entwickelung jenes Begriffs fällt mit dem Aufzeigen dieses Uebergangs zusammen. Wenn daher die Aufgabe der Metaphysik darin besteht, diesen Uebergang seiner allgemeinen Möglichkeit und Nothwendigkeit nach in und mit dem Auffassen und Bestimmen des Begriffes als activer Kraft oder Form und des Principes des sinnlichen Daseins als passiver Materie zu bestimmen, so verhält sich die Naturbetrachtung oder die *philosophia secunda* hierzu nur als die besondere Anwendung oder die detaillirte Ausführung der generellen Begriffe und Grundsätze, welche ihrer allgemeinen Bedeutung nach in der *philosophia prima* festgestellt worden sind. Allerdings wird *Aristoteles* durch diese Betrachtung der relativ entgegengesetzten Principien an den endlichen Dingen und der verschiedenen Art, wie die thätige Kraft an einzelnen von diesen hervortritt, zuletzt auf den Begriff eines höchsten und deshalb auch voraussetzungslosen und selbstständigen Ordners von Allem, d. h. auf den Begriff eines Denkens des Denkens (oder dessen Inhalts, der activen Begriffe) geführt, und man hat in dieser Auffassung des Absoluten bei *Aristoteles* als der *νόησις νοήσεως* oder des *νοῦς* den wesentlichen Fortschritt sehen wollen, dass auf solche Weise bei ihm das Princip des speculativen Theïsmus zum ersten Male ausgesprochen sei[775]). Wir wollen in Beziehung hierauf nur daran erinnern, dass die angeführten Aristotelischen Bestimmungen des Absoluten in den bei *Plato* vorkommenden Sätzen von der Weltseele oder der Zusammenfassung der Weltgesetze zu der Vorstellung einer weltordnenden Vernunft ein vollkommenes Analogon haben, nur dass solche Vernunft in Folge dieser ihrer Beziehung auf das Endliche als den Inhalt

die Gewissheit der δόξα, nicht aber den Charakter der ἐπιστήμη zuerkennt, weil ihr Gegenstand nicht das ewige Sein, sondern das vergängliche Abbild desselben ist (— man denke an den vorher erwähnten Zusammenhang zwischen der Gewissheit und dem Gegenstande der Erkenntniss: s. oben S. 184 f.), ja dass er die Beschäftigung mit den hieher gehörigen Fragen mehr als ein verständiges Spiel und eine Erholung denn als eine eigentlich wissenschaftliche Forschung betrachtet: Tim. S. 29 B f. 59 C.

775) S. *Zeller* l. c. II, S. 279 ff.

und Gegenstand ihrer **Wirksamkeit** von *Plato* als eine **endliche** gefasst und bestimmt wurde. Was nun die Sache selbst oder die Aristotelische Auffassung der Gottheit betrifft, so drängt sich dabei von selbst die Bemerkung auf, dass, wenn auch die soeben angeführte theïstische Deutung der in dieser Hinsicht anerkannt dunkeln Aussprüche des *Aristoteles* die richtige ist, daraus nur um so deutlicher die Unmöglichkeit für *Aristoteles* hervorgeht, die Bedeutung, welche er der Gottheit vindiciren wollte, beizubehalten. Es ist nämlich bekannt, dass die angeführte Art, den Begriff der Gottheit zu bestimmen, im Systeme des *Aristoteles* auf Kosten dessen, was nach demselben Systeme die erste Bedingung ihrer Wirklichkeit und ihres concreten Daseins ausmacht, nämlich der Kraft oder Thätigkeit, gewonnen ist, welche in demselben Augenblicke, in welchem der höchste »Beweger« selbst als »unbewegt« oder nur durch seinen Charakter, »das Beste« zu sein, als bewegend gedacht werden soll, der **Materie** zuertheilt werden muss, indem **diese** danach strebt, sich dem unbewegten Beweger zu nähern [776]).

776) Vgl. *Zeller* l. c. II, 2, S. 280 ff.; *Ritter* l. c. III, (Ed. I) S. 202 ff. — Es ist uns nicht unbekannt, dass *Brandis* eine Darstellung der Ontologie und Theologie des *Aristoteles* gegeben hat, welche von den hier angeführten Grundzügen der Aristotelischen Weltansicht wesentlich verschieden ist. Das hauptsächlich Eigenthümliche in *Brandis'* Darstellung, welche er selbst zugleich als eine Ergänzung fehlender Entwickelungen und eine Erklärung leiser Andeutungen bei *Aristoteles* bezeichnet (l. c. II, 2, S. 566, 576), besteht darin, dass die Aristotelischen Energien oder »Kraftthätigkeiten« ewige, aber zugleich schöpferische und individuelle Gedanken Gottes sein sollen, welche so zu sagen erst in ihren Producten oder an den materiellen Dingen und in Relation zu dem Stofflichen zu Formen oder relativ allgemeinen objectiven Begriffen werden. Diese individuellen Kraftthätigkeiten müssen nun als solche Etwas bewirken und treten daher in Beziehung zu der Materie, welche sie successiv und nach einer *harmonia praestabilita* sowohl in Betreff der Ordnung als des Grades ihrer Wirksamkeit bearbeiten, und bringen dadurch, dass sie dieselbe theils formen, theils gleichsam aufzehren oder beleben, das wirkliche Dasein oder die unorganische und organische Natur hervor, wobei im Uebrigen, wie schon aus dem Gesagten hervorgeht, alle in Gott als der höchsten Kraftthätigkeit ihre Einheit und ihr Princip haben (s. l. c. S. 560—563, 565—579, 657—661). — Die nähere Prüfung dieser Auffassung der Aristotelischen Ansicht, welche, wie es scheint, sich eigentlich auf eine Unterscheidung zwischen den Aristotelischen For-

Fassen wir die hiermit an verschiedenen Punkten angestellten Vergleichungen zwischen dem Platonismus und dem Aristotelismus zusammen, so können wir, um auf früher benutzte und erklärte Aussprüche in Rücksicht auf das Verhältniss beider zu einander zurückzukommen, sagen, dass der letztere eine solche Fortentwickelung des ersteren bildet, wie sie aus den in diesem vorliegenden logischen Betrachtungen und Bestimmungen der Idee und des Seienden möglich und durch dieselben indicirt ist, und dass er folglich, wenn diese Betrachtungen bei *Plato* den höchsten Gesichtspunkt für die Behandlung der soeben genannten Gegenstände ausgedrückt und enthalten hätten, eine directe Fortsetzung der Ansicht des Letztgenannten und ein wirklicher Fortschritt über diese hinaus gewesen wäre. Da nun das Erstere nicht der Fall ist, muss allerdings auch das Letztere modificirt werden. Den Ausdruck eines seinem Begriffe und seiner Natur nach absoluten und als solches vollständig concreten oder an sich vollendeten und sich selbst genügenden Seins zu finden, und dadurch, dass so zu sagen der letzte Schritt in Beziehung auf das absolute Sein der Idee und das Nichtsein der Erscheinung gethan wurde, jene, die Idee, von der Zweideutigkeit zwischen logischem oder abstractem Begriffe einerseits und sich selbst genügender Realität andrerseits zu befreien und zugleich damit jeden Schein und Schatten eines Dualismus zwischen derselben Idee und der eben genannten Erscheinung oder dem Materiellen aufzuheben: dies ist die durch den Platonismus an die Philosophie gestellte Forderung und Aufgabe. Und die genannte Speculation hat auch in der metaphysischen Betrachtung der Idee selbst durch die allgemeine und formelle Bestimmung eines solchen Seins die Möglichkeit der Lösung des Problems ausgesprochen und auf die Art dieser Lösung

men und den Energien gründet, wozu des *Aristoteles* Schriften selbst nicht berechtigen, gehört nicht hieher (— wir verweisen in dieser Hinsicht auf *Zeller*, l. c. II, 2, S. 283 ff.). Unserem Zweck genügt es, allein daran zu erinnern, dass auch mit *Brandis'* Auffassung nach seinem ausdrücklichen Zugeständnisse der Dualismus bei *Aristoteles* nicht verschwindet. *Brandis* selbst sieht denselben so, wie er bei *Aristoteles* vorkommt, allerdings als eine Milderung desjenigen Dualismus an, welcher dem Platonismus anhängen soll; aber dies gründet sich auf die Behauptung, welche schon oben geprüft worden ist, *Plato* habe eine Materie neben den Ideen angenommen.

hingedeutet. In entgegengesetzter Richtung hat *Aristoteles* die Lösung desselben Problems dadurch gesucht, dass die Realität der Idee weggenommen und »dem Anderen« beigelegt wurde. Es möge zugestanden werden, dass die Veranlassung hierzu in einem gewissen Grade innerhalb des Platonismus gegeben ist. Allerdings hat *Plato* bewiesen, dass von dem höchsten Gesichtspunkte der Betrachtung aus die Ueberwindung des Dualismus zwischen dem Wesen und der Erscheinung als eine ebensowohl mögliche als nothwendige Forderung hervortritt. Insofern indessen, als der Dualismus von ihm wissenschaftlich nicht überwunden ist, hat *Aristoteles* in der That nur die Elemente einer Welterklärung aufgenommen, welche durch den Platonismus — obwohl als nur von einem niedrigeren Standpunkte innerhalb der Entwickelung desselben berechtigt — gegeben waren, um durch Modification beider einen Zusammenhang zwischen ihnen aufzeigen zu können. — Was bei *Plato* factisch als ungelöste Schwierigkeit übrig bleibt, hat *Aristoteles* richtig getroffen, und wenn er diese zum Gegenstand seines Philosophirens macht, so ist dies in geschichtlichem Sinne ohne Zweifel eine weitere Ausführung des Platonismus. Die speculative Fortsetzung desselben aber dürfen wir erst nach dem neuen Einsatze in der ganzen menschlichen Bildung suchen, welcher in der Anerkennung der absoluten Gültigkeit des Begriffes der Persönlichkeit durch das Christenthum geschehen ist.

Druck von Breitkopf und Härtel in Leipzig.

DRUCKFEHLER.

Von dem Druckorte weit entfernt, hat der Verf. die Correctur dieser Schrift nicht selbst besorgen können, wesshalb einige sinnstörende Druckfehler sich eingeschlichen haben, die der geneigte Leser zu bemerken angelegentlichst ersucht wird.

Seite 11	Zeile 15	v. u.	statt	jeden lies jeder.	
- 12	- 16	v. u.	-	welcher l. als auch.	
- 16	- 16	v. o.	-	Derterminandum l. determinirendes.	
- 16	- 20	v. o.	-	Einheit l. Einsicht.	
Note 24 von den Wörtern: »Das πέρας und ἄπειρον« etc. bildet eine besondere Note zu Seite 18 Zeile 8 v. o.					
Seite 21	Zeile 12	v. u.	statt	Fluens l. Feuer.	
- 29	- 15	v. o.	-	aus aus l. von von.	
- 29	- 16	v. o.	-	bestimmen l. affirmiren.	
- 32	- 6	v. o.	-	S. 16 l. S. 14 N. 21.	
- 32	- 9	v. o.	-	den l. der.	
- 36	- 2	v. u.	-	N. 65 l. N. 64.	
- 42	- 21	v. o.	-	Zeller l. c. II Ed. l. Zeller l. c. I Ed.	
- 44	- 15	v. u.	-	2 B. l. z. B.	
- 49	- 21	v. u.	-	jener l. jenen.	
- 49	- 4	v. u.	-	schien l. scheinen.	
- 55	- 7	v. o.	-	relativ l. exclusiv.	
- 66	- 9	v. u.	-	N. 127 l. N. 125.	
- 67	- 6	v. o.	-	Form, welcher l. Form, — welcher.	
- 67	- 8	v. o.	-	nämlich: zu streichen.	
- 67	- 11	v. o.	-	ausmachen: — er l. ausmachen; es.	
- 67	- 13	v. o.	-	Grund, welcher l. Grund, — welcher.	
- 67	- 16	v. o.	-	enthält, so dass l. enthält, — dass.	
- 68	- 10	v. o.	-	exclusive l. exclusiv objective.	
- 69	- 15	v. o.	-	meinen l. haben.	
- 75	- 10	v. o.	-	die Sinne l. das Sinnliche.	
- 75	- 11	v. o.	-	denselben l. demselben.	
- 80	- 11	v. o.	-	in: ist zu tilgen.	
- 81	- 7	v. o.	-	Wesen l. Wissen.	
- 90	- 8	v. u.	-	ernsten l. ersten.	
- 93	- 16	v. u.	-	fortzusetsen l. festzusetzen.	
- 93	- 5	v. u.	-	aufhoben l. aufheben würden.	
- 95	- 16	v. u.	-	denjenigen l. diesen.	
- 99	- 17 u. 18	v. o.	statt	nicht nur zu gebrauchen, sondern auch hervorzubringen l. zugleich zu gebrauchen und hervorzubringen.	
- 122	- 1	v. o.	statt	ebensowenig l. ebenso nur.	
- 124	- 7	v. o.	-	endlich l. nämlich.	
- 149	- 11	v. o.	-	»das l. »was.	
- 149	- 4	v. u.	-	in l. aus.	
- 149	- 3	v. u.	-	vorliegt l. hervorgeht.	
- 151	- 8	v. u.	-	N. 305 l. N. 303.	
- 154	- 12	v. u.	-	an der anscheinenden l. die anscheinende.	

Seite 154 Zeile 11 v. u. statt des Dialogs auch die Verlegenheit schuld l. des Dialogs schuld so wie auch die Verlegenheit.

- 156 Zeile 9 v. o. statt Formellen l. Sinnlichen.
- 159 - 17 v. o. - nach Massgabe der unter den eben genannten Gesichtspunkten getroffenen Entscheidung l. als aus den letzt genannten Gegenständen geschöpft.
- 171 Zeile 1 v. o. statt nach l. nur.
- 171 - 2 v. o. - dass sie: zu streichen.
- 175 - 20—18 v. u. statt wenn die Seele Erkenntniss besessen hat, sie dieselbe alle Zeit, sowohl in der Zeit, in welcher sie Mensch ist, als auch in der, in welcher sie es nicht ist, besessen hat l. wenn die Seele Erkenntniss besessen hat so wohl in der Zeit, in welcher sie Mensch ist, als auch in der, in welcher sie es nicht ist, sie dieselbe alle Zeit besessen hat.
- 181 Zeile 11 v. o. statt könnten: zu streichen.
- 201 - 17 v. u. - nur: zu streichen.
- 201 - 16 v. u. - den Eleatismus bedingt ist l. den Eleatismus nur bedingt ist.
- 216 Zeile 4 v. o. statt sei(-ner) l. ei(-ner).
- 265 - 1 v. o. - dem (Momente des) l. den (Momenten von den).
- 265 Zeile 3 v. o. statt den Momenten nur l. den Momenten — nur.
- 265 - 4 v. o. - unter: zu streichen.
- 270 - 2 v. o. - practisch-philosophische l. practisch-psychologische.
- 272 Zeile 17—16 v. u. statt mit einem vielköpfigen Monstrum vergleicht, das Mensch und Löwe zugleich ist und das Aussehen des ersteren hat l. mit einem vielköpfigen Monstrum, einem Löwen und einem Menschen, in Eins verknüpft und mit dem Aussehen des letzt genannten vergleicht.
- 273 Zeile 8 v. u. statt zwischen den Vernunftslosen l. zwischen den Vernünftigen und den Vernunftslosen.
- 282 Zeile 5 v. u. statt S. 154 l. N. 154.
- 290 - 6—4 v. u. - untauglich, worauch der νȣ̃ς und die ϱόνησις — nämlich in ihrem Inhalte und Gegenstande — nicht weniger eine »Parusie der Idee« bezeichneten als l. untauglich; denn der νȣ̃ς und die φϱόνησις bezeichnen eine »Parusie der Idée« nämlich in ihrem Inhalte und Gegenstande nicht weniger als.
- 295 Zeile 11 v. u. statt in seiner l. in Betreff seiner.
- 299 - 10 v. o. - Beseligendsten l. Seligsten.
- 307 - 5 v. u. - wegfällt l. fällt.
- 322 - 11 v. u. - durch den niedrigeren l. von dem niedrigeren.
- 325 Zeile 2 v. u. - Substantive l. Substantielle.
- 339 - 4 v. o. - welches l. welche.
- 345 - 16 v. o. - höhere l. nähere.
- 350 - 8 v. u. - des Factischen l. von dem Factischen.
- 358 - 1 v. o. - Lösung l. Aeusserung.
- 363 - 18 v. o. - das Unveränderliche l. das Veränderliche.
- 394 Zeile 5 v. o. - N. 684 l. N. 685.
- 397 - 8 v. o. - des Seins der Idée l. des Seins desselben.
- 402 - 2 v. o. - dass die Realität l. dass Realität.

Haeusler

Bayerische StaatsBibliothek
Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Ribbing, Sigurd

Genetische Darstellung der Platonischen Ideenlehre nebst beigef.ügten Untersuchungen über die Ächtheit und den Zusammenhang der Platonischen Schriften
Bd.: 1

Leipzig (1863)

A.gr.b. 2733-1
urn:nbn:de:bvb:12-bsb10237613-1